subul.magazine

سُبل

مجلة دورية تصدر عن مؤسسة رواق

العدد التاسع - مايو 2022

المحتوى

4 افتتاحية العدد

6 مصريون بلا عُقد: الميلاد العصيب للوطنية المصرية
محمود هدهود

16 قراءة في فكرة عويمر أنجم: الخلافة كبديل ممكن ووحيد
عبد الرحمن حسام

28 حكاية الرواية: أثقل من الكتب وأخفّ منها
يوسف الدموكي

38 سياسة التَّفاهة في الإعلام الرسمي لأنظمة الحكم العربية
حمدان العلكة

45 دولة ذات أغلبية مسلمة في قلب أوروبا لماذا تميّزت البوسنة والهرسك عن سواها من دول البلقان؟
مريم تولتش

54 تشريح العلاقات المدنية العسكرية: قراءة في كتاب دايفيد شوتر
التاه محمد حرمة

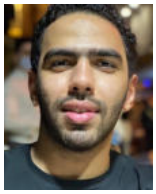
64 فيلم I'm Thinking of Ending Things: ماتريويشكا كوفمان السردية
أحمد الخطيب

كتاب العدد

رئيس التحرير
محمد عباس

عبد الرحمن حسام

باحث دكتوراه في النظرية السياسية والدراسات الحضارية بجامعة ابن خلدون تركيا مهتم بالتغيير السياسي والاجتماعي



يوسف الدموكي

كاتب وصحفي مصري صدر له ثلاثة أعمال أدبية تخرج في قسم التلفزيون والسينما بكلية الإعلام من جامعة مرمرة

حمدان العلكة

دكتور في الفلسفة وباحث في الدراسات المعاصرة

محمود هدهود

باحث في الفلسفة السياسية

مريم تولتش

صحفية بوسنية حاصلة على ماجستير في الصحافة والإعلام الحديث متخصصة في الشؤون البوسنية والأوروبية

التاه محمد حرمة

باحث في العلوم السياسية

أحمد الخطيب

كاتب مصري مهتم بالفن والسينما

افتتاحية العدد

تحرّكنا أمورٌ كثيرة كأفكارنا، ومشاعرنا، ومنافعنا، وآراء المحيطين بنا. فهم تلك الدوافع والتجاوب معها أساسي لأي مشروع اجتماعي سياسي يأمل أن يغيّر الواقع. في عالم المثقفين الذي تنتمي إليه مجلتنا، تأتي الأفكار والمشاعر على رأس المجالات التي يتفاعل معها المثقفون في سبيل تشكيل وعي المتلقي نحو ما يعتقدونه أصوب وأصلح، غير أن الفكر والشعور تختلف طرائقهما وإن كان من المستحيل الفصل بينهما.

فالوصول إلى فكر رصين يحتاج علمًا يستلزم جهدًا مضنيًا في الالتزام بمنهجيات بحثية وتدقيق وتمحيص قد يستغرق سنينًا، والمفكر أو الباحث يحاول إخضاع كل تحيزاته ومشاعره لعملية التدقيق تلك، أما الوصول إلى شعور يملك الفؤاد فيحتاج فنًّا يتمظهر في أغنية ينقل فيها الملحن والمؤلف والمغني سخطًا أو أملًا أو قوة، أو في رواية تجعل القارئ يرى الدنيا من جديد، أو في خطاب من خطيب مفوه يرجّ أنحاء سامعيه.

العلم يسائل كل شيء قبل أن يقرّه، والفن يعبر عن كل شعور، فالشعور كافٍ لأن يقره. ولمعرفتنا أن العلم والفن ضروريان، تحاول مجلتنا أن تلم بالعالمين، آملين أن يكون في ذلك إثراء لعقل القارئ وقلبه.

في عددنا التاسع والذي يتزامن نشره مع عيد الفطر المبارك نقدم لكم باقة من أمتع المقالات، في البداية يتتبع محمود هدهود الميلاد العصيب للوطنية

المصرية، ثم يناقش عبد الرحمن حسام فكرة عويمر أنجم حول الخلافة كبديل ممكن ووحيد أمام المسلمين، ويمتعنا يوسف الدموكي بقلمه حين يصحبنا معه إلى عالم الرواية.

فيما يرصد حمدان العكلة سياسة التفاهة في الإعلام الرسمي لأنظمة الحكم العربية، وتأخذنا مريم تولتش في رحلة إلى البوسنة والهرسك حيث نتعرف على سبب اعتناق السكان هناك للإسلام، ويلخص لنا التاه محمد حرمة كتاب دايفيد شوتر حول العلاقات المدنية العسكرية، وأخيرًا يعرض لنا أحمد الخطيب واحدًا من أكثر الأفلام السينمائية فلسفة وغموضًا. اقرأ وشاركنا أفكارك حول هذه المواضيع.

مصريون بلا عُقد: الميــلاد العصيب للوطنية المصرية

محمود هدهود

باحث في الفلسفة السياسية

في عـام 1517م دخـل العثمانيـون مصـر بعـد هزيمـة حكامهـا مـن المماليـك وإعـدام آخـر سـلاطينهم، لـم ينـهِ العثمانيـون حكـم المماليـك، وإنمـا أقامـوا معهـم نوعـا مـن التسـوية جـرى بموجبهـا اقتسـام السـلطة الفعليـة في البـلاد بيـن العثمانييـن والمماليك، ولكـن مـا انتهـى كان مركزيـة مصـر التـي تمتعـت بهـا ضمـن الإمبراطوريـات الحاكمـة لهـا منـذ عـام 868م/265هـ، عندمـا تولاهـا أحمـد بـن طولـون في إطـار الإمبراطوريـة العباسـية، وهـي المركزيـة التـي توطـدت دعائمهـا بعـد أن صـارت مصـر هـي نفسـها عاصمـة الحكـم الإمبراطـوري منـذ سـيطرة الفاطمييـن عليهـا عـام 969م/358هـ، ثـم مـع الاسـتعاضة السـنية الأيوبيـة وانتقـال الخليفـة العباسـي الاسـمي إليهـا.

حكـم هـذا القـدر التاريخـي، أي خسـارة مصـر مركزيتهـا الإمبراطوريـة، بوقـوع التناقـض القومـي بيـن المصرييـن، أو للدقـة بعـض القـوى الاجتماعيـة التـي تشـكل إرادة الأمـة، وتلـك السـلطة أو مندوبيهـا المحلييـن عندمـا تتوفـر العوامـل اللازمـة لذلـك، كتطـور الثقافـة والظـروف السياسـية والسـوق العالمـي وأدوات الإنتـاج، وهكـذا أخـذت الوطنيـة المصريـة تتشـكل بالتـوازي مـع تدهـور المركـز الإمبراطـوري.

لكـن تشـكل الوطنيـة المصريـة الـذي بـدأ بالفعـل مـن رحـم تطورهـا الخـاص كمـا سـنرى، تعـرض لضغـوط عاجلتـه قبـل تمـام نضجـه، وهـو مـا أدى إلـى مـا نسـميه المخـاض القيصـري لتلـك الوطنيـة الـذي اسـتمر نحـو قـرن مـن الزمـن (1795-1879م)، لكـن هـذا المخـاض العسـير أسـفر عـن النسـخة الأكثـر تركيبًـا وتنوعًـا للوطنيـة المصريـة، فهـي نسـخة بـلا عقـد تجـاه مكوناتهـا المتنوعـة: الفرعونيـة والعروبـة والإسـلام والمواطنـة والعـداء للهيمنـة التركيـة وللاسـتعمار، بـل تـرى كل ذلـك مزيجًـا يصنـع الوطنيـة المصريـة السـوية، ويجعلهـا ثريـة ومرنـة، وقـادرة على التطـور والتمسـك بالقيـم الإنسـانية الأساسـية كالحريـة والعـدل والمسـاواة.

لذلـك فإننـا حيـن نـدرس تلـك الوطنيـة

في ميلادها لا نعنى بالأساس بمجرد المعرفة التاريخية، بل نسعى إلى ممارسة أيديولوجية تستنهض الوطنية المصرية في صيغتها الأكثر تحررًا من السلطات السياسية والأيديولوجية، والأكثر استعدادًا للنضال ضد المحاولة القائمة لسحق كرامة المصريين وردهم عبيدًا بعدما دفعوا نخبةً وجماهيرَ دماءهم وأعمارهم وأموالهم في سبيل حريتهم وحماية كرامتهم، وحماية ما يؤمنون به من قيم وانتماءات وعقائد.

وإننا لنرجو كذلك أن تكون تلك الدراسة متفردة في حقل تحليل الوطنية المصرية، دون إغفال جهود الأساتذة المصريين الكبار الذين أسهموا في ذلك على مختلف مشاربهم وحتى معاركهم البينية، من عبد الرحمن الرافعي ولويس عوض إلى محمد عمارة وطارق البشري وصلاح عيسى وغيرهم، بل تنطلق الدراسة من الاعتزاز بجهودهم واكتشاف الوطنية المصرية في تركيبها الأول كثوب جامع لهم جميعًا، ليس بالتلفيق بين متناقضاتهم، وإنما بالتسامي بتلك التناقضات إلى مركب نظري وتاريخي نراه ممكنا في تطور الوطنية المصرية الذي ندرسه.

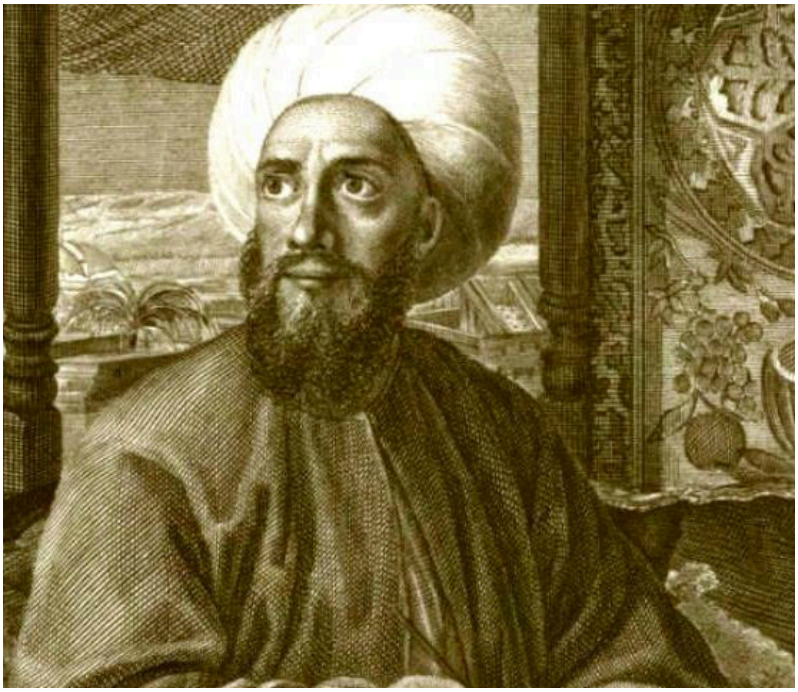
"حين ندرس تلك الوطنية في ميلادها لا نعنى بالأساس بمجرد المعرفة التاريخية، بل نسعى إلى ممارسة أيديولوجية تستنهض الوطنية المصرية في صيغتها الأكثر تحررًا من السلطات السياسية والأيديولوجية، والأكثر استعدادًا للنضال ضد المحاولة القائمة لسحق كرامة المصريين وردهم عبيدًا"

البرجوازية العرجاء

تمثل الحقبة العثمانية في مصر اليوم قضية ثقافية كبرى بحكم الجدل العلمي والأيديولوجي المعروف حول شرعية الوجود العثماني في مصر وأثره الحضاري عليها، لكن ما يمكن الاتفاق عليه بسهولة هو أن النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهي السنوات الأخيرة للوجود الفعلي للسلطة العثمانية في مصر، كانت تشهد اضطرابًا سياسيًا كبيرًا تداخلت في تشكيله عوامل كثيرة، كان على رأسها محاولة علي بك الكبير الاستقلال بحكم مصر عن العثمانيين عام 1768م.

وعلى الرغم من انهيار تجربة علي بك الكبير سريعا بانقلاب قائده محمد بك أبو الدهب عليه، استمر الاستقلال الفعلي لمصر عن الحكم العثماني تحت حكم أبو الدهب أولًا، ثم تحت حكم تلميذيه المملوكيين مراد بك وإبراهيم بك بعد وفاته عام 1775م، وإلى قدوم الحملة الفرنسية عام 1798م، باستثناء سنوات وجيزة أعقبت الفتح العثماني الثاني لمصر عام 1786م على يد القائد العثماني حسن باشا الجزائرلي.

أدى ضعف الحكومة المركزية إلى انهيار نظام الالتزام العثماني عام 1728م، وهو نظام في إدارة الأراضي كان يعني تقسيم الأراضي إلى حقول ضريبية، وبيع حق تحصيل الضرائب في كل حقل لملتزم يحصل الضرائب ويدفع نصيب الحكومة منها، لكن هذا الملتزم لا يتمتع مع ذلك بأي حقوق من حقوق الملكية، كالتأجير والبيع والتوريث، سمح انهيار الالتزام بنشأة تشكل إقطاعي بدائي في مصر قوامه الأساسي أمراء المماليك، لكن العلاقة المحلية بين المماليك والنخب المصرية من كبار المزارعين والتجار والمشايخ (نظار الأوقاف)



وقعت مصر كبقية الدول العربية في معضلة تركز الشركاء، بحيث نجد أن الشريك الاقتصادي الأول لها هو الغرب ممثلا في الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة، ما جعلها تدور في ظل العالم الرأسمالي

سمحت للأخيرين بنيل نصيب من هذا الإقطاع، وعلاوة على ذلك، توسعت سلطة هؤلاء المشايخ في إدارة الأوقاف الخاصة بالمساجد والطرق الصوفية والأزهر، ما سمح لهم كذلك بتوسيع إقطاعياتهم، أدى هذا إلى تشكل النواة الأولى لبرجوازية مصرية خالصة.

تمتع المشايخ كذلك بسلطة رمزية علاوة على ثروتهم الإقطاعية، وقد أتاح لهم ذلك لعب دور سياسي في إطار الاضطراب الحاصل، وهو دور رغم محدوديته إلا أنه يبقى فعلًا سياسيًا شعبيًا كان نادرًا قبل ذلك الوقت الذي هيمنت فيه نخبة منبتة الصلة، ولا تشعر بأي نوع من المشترك مع الأهالي (ولا حتى المشترك الديني، فالمماليك الأجلاب لم يكونوا مسلمين متدينين خلاف قدامى المماليك)، وقد بلغ هذا الدور ذروته في احتجاج عام 1795م، عندما اعتدى أحد باكاوات المماليك على إقطاع **للشيخ عبد الله الشرقاوي شيخ الأزهر، في الشرقية**، واشتكى أهل القرية للشيخ، فأمر الشيخ بغلق الأسواق والحوانيت والاعتصام بالمسجد (عصيان مدني)، كما خرج المشايخ مع الناس إلى بيت الشيخ السادات (مظاهرات)، إلى أن اجتمع الباشا والأمراء في منزل إبراهيم بك مع وفد المشايخ الذي ضم إلى جانب الشيخ الشرقاوي الشيخ أبو الأنوار السادات، شيخ الطرق الصوفية، والسيد عمر مكرم، نقيب الأشراف، والشيخ البكري والشيخ الأمير، وطالب المشايخ بإسقاط الضرائب والقيود على الأراضي والغلال وكتب القاضي ورقة بالاتفاق[1]، وكانت تلك هي المرة الأولى التي يكتب فيها ميثاق سياسي من هذا النوع .

أخذ هذا الدور السياسي لتلك النخبة ينتظم في السنوات التالية، لذلك نجد الأسماء نفسها هي القائمة التي اختارها بونابرت للديوان (الحكومة المحلية) بعد دخوله القاهرة، ولكن رفض عمر مكرم والسادات والأمير ذلك، بينما انضم إلى الديوان الشرقاوي والبكري والدواخلي والمهدي

1- عجائب الآثار 359/3، طبعة هنداوي.

(سيلعبان لاحقا دورا في إسقاط عمر مكرم)، والدمنهوري والفيومي والسرسي والعريشي والشبراخيتي والصاوي، ويبدو أن عمر مكرم كان الأشد وعيا بين تلك النخبة بالمكانة السياسية التي بدأ يحوزها كزعيم شعبي، وربما كان ذلك ما دفع السلطان العثماني نفسه إلى محاولة عزله عن نقابة الأشراف بعد جلاء الفرنسيين عن مصر[2]، ومن المعلوم أن عمر مكرم لاحقا كان خلف كواليس تولي محمد علي حكم مصر، واستمرت علاقته السياسية مع محمد علي بين شد وجذب إلى الإطاحة به عام 1809م. لكن الطموح السياسي لتلك النخبة البرجوازية ظل محدودا بحماية مصالحها الإقطاعية المباشرة، وربما يعود ذلك إلى ضعف ثقافة هؤلاء المشايخ، فهم أنفسهم لم يكونوا على المستوى العلمي الذي قد يتصوره من يسمع وصفهم المستمر بالعلماء، كما يعود ذلك أيضا إلى تردي الأصول الاجتماعية لكثير منهم[3]، ما جعلهم ضعيفي الطموح، شديدي الاحتفاء بما تمكنوا منه من ثروات نالوها عبر تذيلهم لسلطة المماليك.

هكذا انتهى الحال بتلك النخبة إلى عصابة من الإقطاعيين الأشد تخلفا، تشارك في قمع الناس بنفس القسوة المملوكية، كما يلاحظ الجبرتي الذي يقول عنهم:

«افتتنوا بالدنيا، وهجروا مذاكرة المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ الناموس مع ترك العمل بالكلية، وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء، وأجروا الحبس والتعذيب والضرب، وصار ديدنهم واجتماعهم ذكر المسائل الدنيوية والحصص والالتزام وحساب الميري والفائض، زيادة عما هو بينهم من التنافر والتحاسد والتحاقد على الرياسة...»[4] .

يذكر الجبرتي ذلك في معرض ذكره انقلاب محمد علي عليهم وإلغائه الامتيازات المالية التي جعلها لهم حين فرض الضرائب على الإقطاعيات، بل إن الشرقاوي لما تكلم مع محمد علي في فرضه الضرائب الباهظة، رد عليه محمد علي بوضوح بأن الشرقاوي والمشايخ ظالمون مثله، لأنه لما رفع الضرائب عنهم، استمروا هم في تحصيلها من الفلاحين وأخذها لأنفسهم.

والمهم هنا ليس بيان فساد تلك النخبة ومشاركتها في الاستغلال الاقتصادي، فالمقصود ليس إصدار أحكام معيارية، وإنما تحليل بنية الحدث التاريخي، وموقع تلك النخبة بوصفها مجموعة اجتماعية لديها مصالح طبقية وثقافة محددة تؤدي بها إلى لعب دور معين في التاريخ، وما يظهر لنا أن تلك النخبة التي توفرت لها شروط مادية كبرجوازية للعب دور سياسي ما عبر المشاركة في السلطة، فشلت في ذلك بالأساس بسبب غياب الثقافة النظرية الضرورية لإمدادها بالوعي الأيديولوجي.

2- عجائب الآثار 300/4.
3- انظر ما يحكيه بيتر جران عن أصول الشرقاوي والمهدي في «الجذور الإسلامية للرأسمالية»، ص51، النسخة العربية عن المركز القومي للترجمة.
4- عجائب الآثار 303/5، بتصرف.

الإنتلجنسيا العرجاء

على الرغم من الدراسات النقدية التي ناقشت الدور التنويري المتفق عليه لدى المؤرخين الغربيين والمصريين للحملة الفرنسية، كدراسة بيتر جران للإحياء الثقافي المصري في القرن الثامن عشر قبل مجيء الفرنسيين، ودراسة ليلى عنان عن الحملة نفسها، إلا أن الأثر الموضوعي للحملة الفرنسية على المصريين وغرابة خطابها عن المساواة، وحق المصريين في المشاركة في السلطة لا يمكن التغاضي عنه، وربما يدل على ذلك أن الشيخ حسن العطار الذي اعتبره جران نتاج الإحياء الثقافي المصري تحول داعيا إلى الاستفادة من علوم الفرنسيين، خاصة معارفهم الطبيعية التي كانت علاقة الأزهر بها منبتة كما يدل على ذلك ما يرويه الجبرتي عن جهل علماء الأزهر بالرياضيات، وتفرد والده حسن الجبرتي بالمعرفة الهندسية عنهم.

تمثل مذكرة **المعلم يعقوب، وهو القائد القبطي الشهير** الذي كون فيلقا من الأقباط وتحالف مع الفرنسيين، التي قدمها إلى قبطان السفينة الإنجليزية التي حملته من مصر بعد جلاء الفرنسيين، أول حديث واضح عن استقلال قومي مصري. ومن الواضح أن المعلم يعقوب

قد اكتسب تلك المعرفة السياسية من علاقته العميقة بكبار الضباط الفرنسيين، فهو يرى في مذكرته أن مصر بحاجة إلى حكومة «عادلة وقومية وقاسية»، وهو يرى أن تكون على غرار حكومة شيخ العرب همام التي أسقطها محمد بك أبو الدهب في صعيد مصر، كما أنه في مذكرته يرفض التقسيم الطائفي للمصريين [1]، رغم ذلك، لا يمكن اعتبار عمل يعقوب مولدًا للوطنية المصرية الواعية، ليس بسبب خيانة يعقوب بانحيازه للفرنسيين، فالحكم المملوكي لم يكن شرعيًا تمامًا في عيون المصريين المسلمين أنفسهم، ولم يكن موقف أغلب مشايخ الأزهر من الفرنسيين أفضل كثيرًا من موقف يعقوب (كما سبق أن ذكرنا هنا)، بل لأن فكر يعقوب هذا كان منبت الصلة عن البيئة المصرية، بحيث لم يترك أثرًا في المصريين البتة يمكن البناء عليه.

أما الطرح الواضح وصاحب الأثر المطرد للوطنية المصرية فقد جاء على يد رفاعة

1- للمزيد عن مشروع المعلم يعقوب، يراجع كتاب محمد شفيق غربال: «الجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس ومشروع استقلال مصر في سنة 1801».

الطهطاوي، والطهطاوي كذلك كان ممن تأثروا بالتجربة الفرنسية وحملة بونابرت حتى قبل الابتعاث إلى فرنسا، وذلك على يد أستاذه الشيخ حسن العطار الذي عمل معلما للعربية للبعثة العلمية المصاحبة للحملة، وتأثر كثيرا بمعارف تلك البعثة كما مر بنا[2] .

وضع الطهطاوي التمييز النظري بين الرابطة الوطنية والرابطة الدينية بوضوح، ويطبقها في مصر بمديح محمد علي لدمجه المصريين الأقباط في المناصب الرسمية، كما أكثر من الكتابة عن الوطنية والقومية واكتساب الشعوب لهما في العصر الحديث، أي أنه قدم تنظيرًا قوميًا لا لبس فيه، لكن دور الطهطاوي في تأسيس الوطنية المصرية في الحقيقة لم يتوقف عند النظرية، بل امتد لتقديم المقومات الأيديولوجية للوطنية المصرية عبر محاولة رسم تاريخ مشترك للمصريين كأمة واحدة عبر التاريخ، وذات علاقات واضحة بمحيطها سواء علاقات تمايز أو علاقات تشارك.

من هنا، تجاوز الطهطاوي التاريخ الإسلامي لمصر ليربط مصر الحديثة بمصر القديمة كما ظهر من مؤلفه «أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل» (1868م)، وترجم كتابًا فرنسيًا عن تاريخ المصريين القدماء، وأظهر اهتمامه بالآثار المصرية القديمة وجمعها في ساحة مدرسة الألسن، وانتقد نقلها إلى أوروبا معتبرا ذلك «نهبا»، أي إن الطهطاوي إجمالًا كان أول من حاول تأسيس الهوية المصرية الحديثة على الحضارة الفرعونية، لكن مما يستدعي التوقف أن الطهطاوي في نفس الوقت كان حريصًا على ربط تلك الوطنية المصرية بقومية عربية أشمل، لذلك يتناول تاريخ العرب قبل الإسلام في نفس الكتاب بجانب تاريخ مصر القديمة، كأنه يحاول إيجاد تاريخ مشترك، وهو يربط التاريخين بعد ذلك بالبعثة النبوية في كتابه «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» (1873م) الذي يتناول فيه السيرة النبوية بحس سياسي يراها بداية تأسيس الدولة العربية الإسلامية، يبدو إذن الطهطاوي حريصا على تأسيس وطنية مصرية في إطار عربي مناقض للهيمنة التركية في إطارها العثماني، وهو يقيم هذا التمييز دون أن يتخلى عن الثقافة الإسلامية المستوعبة لتلك الوطنية، بل ويؤسس فضل العرب على أن «بقاءهم نور في الإسلام، وفناءهم فساد فيه».

كان الطهطاوي في الواقع هو الوطنية المصرية في صيغتها الأكثر تكثيفًا، الأكثر انسجامًا، والأكثر حملًا بحكم تركيبها هذا نفسه لاحتمالات التناقض والانفجار لاحقا بفقدانها الحركة السياسية الناضجة القادرة على استيعاب تركيبها عند الطهطاوي، فالطهطاوي الذي يأخذ تلك الوطنية بلا تردد في اتجاه الاستفادة من الحضارة الغربية هو نفسه الذي يرفض الهيمنة الاستعمارية على البلدان الإسلامية، ويهاجم الداي حسين حاكم الجزائر لتوقفه عن مقاومة الفرنسيين وفراره منهم، بينما يمتدح أحمد بك والأمير عبد القادر لمقاومتهما الفرنسيين إلى النهاية.

2- عن الطهطاوي اعتمدنا على أعماله الكاملة التي جمعها د. محمد عمارة وكتاب عمارة عنه الصادر عن دار الشروق.

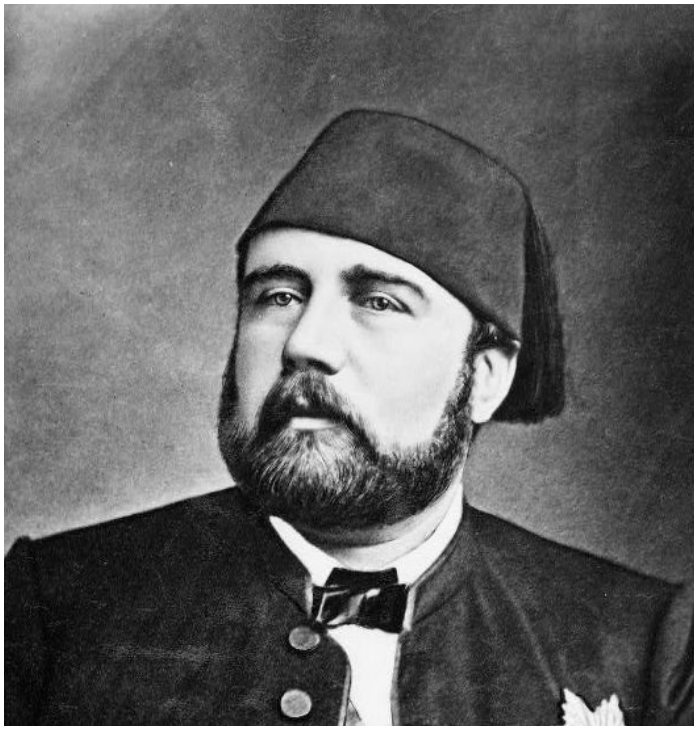
كان الطهطاوي في الواقع هو الوطنية المصرية في صيغتها الأكثر تكثيفًا، الأكثر انسجامًا، والأكثر حملًا بحكم تركيبها هذا نفسه لاحتمالات التناقض والانفجار لاحقا بفقدانها الحركة السياسية الناضجة القادرة على استيعاب تركيبها عند الطهطاوي

لم يكن الطهطاوي في ذلك تلفيقيا، بل كان فكره في براءته الأولى قادرًا على تركيب معانٍ مختلفة دون أن يستشعر تناقضًا مستحيل الحل بينها، فلم يجد في فرعونية المصريين حائلا دون عروبتهم، فالمسألة ليست مسألة نقاوة عرقية، بل إرثان حضاريان يعتز المصريون بكليهما، كما لم ير الطهطاوي في اعتزاز المصريين بإسلامهم حائلًا دون إيمانهم بحق كل المصريين في المواطنة على أساس الحقوق والواجبات المتساوية، ولا في اتجاههم للانتفاع بالمعارف الغربية سببا لشعورهم بالدونية أمام الغرب والاستعمار، بل انتفاع بالحكمة الإنسانية أين وجدت مع اعتزاز بالذات على أساس المساواة الإنسانية.

إن التلفيق يعني تغطية التناقضات رغم إدراكها، أما التركيب فيعي التناقضات، ولكن يتحداها ببناء معقد يمزجها بشجاعة ودون اضطرار للتخلي عن أحد أبعاد الوطنية المصرية للاحتفاظ ببعد آخر منها.

ما يجعل تنظير الطهطاوي كذلك ذا أهمية كبيرة هو أثره في الجيل الأول من المثقفين المصريين الذين تخرجوا من المدارس التي أشرف عليها الطهطاوي، فكان منهم عبد الله فكري الأديب الذي شارك في الثورة العرابية، ومحمد قدري رائد التحديث القانوني في مصر، ومحمود الفلكي وإسماعيل الفلكي من رواد دراسة الفلك والهندسة في مصر، والشيخ حسين المصرفي مؤسس دار العلوم، وعبد الله أبو السعود أحد رواد الصحافة المصرية.

فوق ذلك، عمل الطهطاوي على توسيع المكاتب لنشر التعليم، وأسهم في بث الشعور العام بالوطنية المصرية عبر تحويله «الوقائع المصرية» إلى جريدة إخبارية حديثة تصدر بالعربية بدلا من التركية، وذلك منذ إشرافه عليها في الأربعينات، وقد بدأ الطهطاوي نفسه يكتب فيها مقالات سياسية في أول ظهور لهذا الفن الأدبي وتلك الممارسة الثقافية في العربية الحديثة، والصحيفة، كما شرح بندكت أندرسون، أحد أدوات تطوير القومية، إذ أنها توحد زمن الأمة رغم اختلاف أماكنها فتشعر بوحدتها القومية.



المخـــاض العسيـــر

إذا كان مشـروع الطهطـاوي الأيديولوجـي قـد بلـغ هـذا الحـد مـن النضـج النظـري كمـا يظهـر خاصـة مـن كتابـه «مناهـج الألبـاب المصريـة» (1869م) الـذي يمكـن اعتبـاره أول مؤلـف مصـري، وربمـا عربـي، في الفكـر السياسـي الحديـث، فإنـه افتقـد إلـى الحركـة السياسـية التـي بإمكانهـا تجسـيده.

لقـد ظـل فكـر الطهطـاوي معلقـا بمبـادرة السـلطة لا بـأي قـوى أو طبقـات أو حـركات شـعبية، وهـو في ذلـك تلميـذ للفكـر الليبرالـي النخبـوي السـائد في أوروبـا آنـذاك، لكـن الدولـة التـي حلـم الطهطاوي بـأن تقيم هـي الوطـن خيبـت طمـوح الطهطـاوي، فعلـى الرغـم مـن الأثـر الإيجابـي لإصلاحـات محمـد علـي، فـإن الأرسـتقراطية الزراعيـة الكبـرى ظلـت حكـرا على الأتـراك والجركـس والألبـان، كمـا تعـرض مشـروعه النهضـوي لانتكاسـته المعروفـة بعـد التئـام التحالـف العثمانـي الاسـتعماري ضـده عـام 1838م، وقد أتـى عهد عبـاس الأول (1848-1854م) ليرسـخ ذلـك على نحـو مـن التعسـف والجهـل يذكّـر بسياسـة المماليـك، وبالفعـل؛ لـم يلبـث عبـاس طويـلا بعـد توليـه السـلطة إلا وقـد نفـى الطهطـاوي والمثقفيـن المصرييـن إلـى السـودان، ولـم يعـودوا إلا بعـد اغتيالـه.

عـاد **سـعيد باشـا وأخـوه إسـماعيل** ليواصـلا بعـض سياسـات أبيهمـا، مسـتبعدا منهـا مشـروعيه الصناعـي والعسـكري، فقـد كانـا مهجوسـين فحسـب بخلـق بلـد على الطـراز الأوروبـي دون بنـاء نهضـة وطنيـة مقاومـة للاسـتعمار، وهكـذا رغـم اعتبـار سـعيد نفسـه مصريًـا وحديثـه المباشـر عـن رغبتـه في تعظيـم نفـوذ المصرييـن في الدولـة[1] ، لـم يفـض ذلـك إلـى تطويـر الدولـة المصريـة على أسـاس وطنـي، وقـد اسـتعاد الطهطـاوي بعـض مكانتـه في عهدي سـعيد وإسـماعيل، لكنـه لـم يقـدم فيمـا نعلـم نقدا لسياسـتهما التـي غلـب شـقها الليبرالـي نظيـره الوطنـي، وربمـا حـاول الطهطـاوي ذلـك كمـا يوحـي قـرار سـعيد بفصلـه مـن العمـل عـام 1861م.

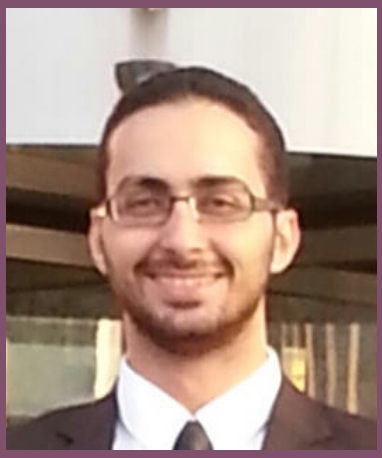
1 - مذكرات عرابي، ص27، طبعة دار المعارف

كان قدر الوطنية المصرية ألا يجتمع لها قدمان قط، فإما أن تقف عرجاء على قوة اجتماعية تملك القدرة المادية دون الوعي الثقافي، أو على نخبة ثقافية تملك الوعي النظري دون البنية المادية

في المقابل، لم تكن هناك حركة وطنية لتحمل أفكار الطهطاوي، فقد كانت البرجوازية المصرية بعد في طور التكوين من جديد (خاصة في عهد سعيد مع طفرة القطن وصدور اللائحة السعيدية وعودة التوسع الزراعي ورواج التجارة الحرة في ظل ليبرالية سعيد) بعد أن صفّى محمد علي النواة الأولى لتلك البرجوازية (تصفية ثروة المشايخ كما ذكرنا سابقا)، ستكون تلك البرجوازية الزراعية المصرية نفسها (أعيان القرى) هي الكتلة التاريخية وراء الثورة العرابية وتطورها، لكن القدر لم يمهل الطهطاوي للعمل ضمن تلك الثورة في ظل وجود القوى الوطنية المستعدة لحمل أفكاره.

هكذا كان قدر الوطنية المصرية في القرن الأول لها (انتفاضة 1795م - الثورة العرابية 1879م) ألا يجتمع لها قدمان قط، فإما أن تقف عرجاء على قوة اجتماعية تملك القدرة المادية دون الوعي الثقافي، أو على نخبة ثقافية تملك الوعي النظري دون البنية المادية، لقد عاجلت الضغوط الأوروبية عبر السوق العالمي وتطور أدوات الإنتاج والأطماع الاستعمارية مصر باستحثاث تشكل وطنيتها قبل أن تطور البنية الاجتماعية المصرية من داخلها على نحو يسمح بميلاد سلس لتلك الوطنية، فكان عليها أن تولد قيصريا كطفل مبتسر عاجلته الولادة قبل تمام نضجه الجنيني.

قراءة في فكـــرة عويمـــر أنجـــم: الخلافة كبديل ممكن ووحيد



عبد الرحمن حسام

باحث دكتوراه في النظريـــة السياسية والدراسات الحضارية بجامعة ابن خلدون تركيـــا مهتم بالتغيير السياســـي والاجتماعي

في مقالتـه المطولـة[1] يتنـاول عويمـر أنجـم[2] الخلافـة باعتبارهـا البديـل الحضـاري الوحيـد الـذي يمكـن أن ينتصـر للمسـتضعفين والمهمشـين، وخاصـة المسـلمين الذيـن تبـدو الخلافـة بالنسـبة لهـم المانـع الوحيـد في وجـه مزيـد مـن الانحطـاط. وتغـذي التطبيقـات السـيئة للخلافـة مثـل (داعـش) فكـرة التطبيقـات الجيـدة الممكنـة، خاصـة في ظل فشـل الإسـلاميين في تحقيـق هدفهـم الأسـمى: الخلافـة، أضـف إلـى ذلك أن عجز الشـعوب المسـلمة وخيانـة النخـب المسـلمة لهـا ترسـخ فكـرة الخلافـة والهويـة الإسـلامية العالميـة.

ولكـن في المقابـل فـإن رفـض فكـرة اسـتعادة الخلافـة قويـة كذلـك، فهنـاك مـن يجـادل بأنهـا غيـر مرغـوب فيهـا لأنهـا دولـة ثيوقراطيـة ونظـام سياسـي ينتمـي للقـرون الوسـطى لا مـكان لـه في عصـر الحداثـة، وثمـة آخـرون يؤمنـون أن الخلافـة غيـر ممكنـة التحقـق بالنظـر إلـى رسـوخ الدولـة القوميـة كحقيقـة صلبـة، بينمـا يـرى فريـق ثالـث أن الخلافـة غيـر ضروريـة مـن الناحيـة الدينيـة فهـي مؤسسـة تاريخيـة وليسـت دينيـة.

1- Ovamir Anjum, Who Wants The Caliphate. Yaqeen Institute, 31 October 2019: https://bit.ly/3K5tuaJ.

2- عويمر أنجم أستاذ كرسي الإمام خطّاب للدراسات الإسلامية في قسم الفلسفة والدراسات الدينية بجامعة توليدو. وهو يركز في دراسته على العلاقة بين علم الكلام والأخلاق والسياسة والقانون في ظل الإسلام في القرون الوسطى والحقبة الكلاسيكية مقارنة بالفكر الغربي.

ولكن لا يمكن قبول فكرة أن الخلافة غير ممكنة لأنها لم تعد موجودة، فالديمقراطية مثلا بدأت في مدينة يونانية صغيرة ثم اختفت لألفي سنة قبل أن تعود من جديد. إن فكرة الخلافة تعني وحدة المسلمين سياسيا، ومن ثم فهي فكرة ليست بجديدة وليس على المسلمين إعادة اختراعها، كذلك لا يمكن المحاججة بأن الخلافة لم تتحقق في صورتها المثالية إلا نادرًا، ففكرة الخلافة المثالية مثلها مثل الديمقراطية المثالية، والدولة القومية المثالية غير موجودة.

إن فكرة الخلافة تعني وحدة المسلمين سياسيًا، ومن ثم فهي فكرة ليست بجديدة وليس على المسلمين إعادة اختراعها، كذلك لا يمكن المحاججة بأن الخلافة لم تتحقق في صورتها المثالية إلا نادرًا، ففكرة الخلافة المثالية مثلها مثل الديمقراطية المثالية، والدولة القومية المثالية غير موجودة.

استعادة الخلافة بين الرومانسية والواقعية

يميز أنجم في هذا السياق بين المثالية المقاربة والمثالية اليوتوبية، فالمثالية المقاربة تدرك عدم قدرة الإنسان على تحقيق المثال كاملاً غير أن هذا الطموح لتحقيق المثال يلهم المساعي الإنسانية، أما المثالية اليوتوبية فهي غير عقلانية وغير ممكنة التحقق.

لم تكن الخلافة يوما مثالية حتى في أفضل أيامها، كما أنها لم تستمر باضطراد ومن دون مشاكل عبر ثلاثة عشر قرنًا من الزمان، ومن ثم علينا أن نرفض النظرة الرومانسية للخلافة، وإذا كانت فكرة أن الأشكال السابقة من الخلافة لم تكن موحدة ولم تكن عادلة دائمًا تعني أن الخلافة لم تكن موجودة، فإن ذلك يعني بالمثل أنه لم يكن ثمة مسلمين عبر التاريخ باعتبار أنهم لم يكونوا مسلمين مثاليين، وأنه كذلك لم تكن هناك ديمقراطية عبر التاريخ للسبب ذاته، ويخلص أنجم إلى أن محض الإشارة إلى عدم مثالية الخلافة تاريخيًا ليست حجة معتبرة ضد إمكانية تحقق الخلافة وجدواها.

يستمد المؤمنون بفكرة الخلافة رغبتهم في إعادتها من الأمر الإلهي والتطبيق النبوي، ولكن بعيدًا عن وجوب الخلافة من الناحية الدينية (الفقه والتشريع)، يرى أنجم أنه عند الحديث عن جدوى الخلافة وكونها مرغوب فيها أم لا فإنه يجب الالتفات إلى التاريخ والسياسة كما يجب عقلنة فكرة الخلافة، بمعنى

أن أي حراك لتحقيق الخلافة يجب أن يكون قادرًا على مواجهة التحديات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تجابه المسلمين.

وفي عصر الثورات المضادة المدعومة بأموال الدول النفطية وتحالف العسكر العابر للحدود وإفلاس النخب الدينية وعجزها، إضافة لتحلل الدولة القومية التقليدية وصعود الرأسمالية العالمية، كل ذلك يكشف عن أسطورة الدولة القومية في عالم المستضعفين، فالسيادة في الدول الضعيفة هي خرافة مرادها الإبقاء على الوكلاء المحليين للقوى الدولية في كراسيهم. لقد كان نظام الدولة القومية باطشًا، ومفرقًا، بل وجحيمًا للمسلمين، ليس فقط لأنها كانت وسيلة القوى الكولونيالية لتفريقهم والتحكم في مواردهم، وإنما لأنها تتناقض بنيويًا مع الإسلام.

إن نوع الإسلام الذي ستكتب له الاستدامة في المستقبل يجب أن يكون أصيلًا وفي الوقت ذاته قادرًا على أن ينقذ العالم لا من الإسلام وإنما بالإسلام، إن استعادة الخلافة تعني إدراك أن التحديات الجمعية التي تواجه المسلمين ليست دينية ولا ثقافية وإنما سياسية، والحل الوحيد لها هو في سياسة إسلامية.

منذ ما يزيد على قرن من الزمن لم يُسمح للإسلام أن يكون إسلامًا وبعد سقوط الاتحاد السوفيتي أطلق هنتنجتون أطروحته صراع الحضارات (يجب أن نحارب الجميع) وكذلك خرج فوكوياما بفكرة نهاية التاريخ (يجب أن يذوب الجميع فينا)، وفي إطار صراع الحضارات المتصور أزيح الإسلام كبديل حضاري ممكن، ولذلك فإن الحل هو في استعادته.

إن دماء المسلمين التي تسيل في أنحاء الأرض بلا ثمن، والعداء الشامل للإسلام في العالم اليورو-أميركي جنبًا إلى جنب مع ما يواجه المسلمين من حرب وكولونيالية وإبادة وفساد وتلوث وتجويع يدفع المسلمين عبر العالم للإيمان بفكرة خلافة إسلامية حديثة تحميهم من كل هذه الويلات والرزايا.

إن رؤية صامويل هنتنجتون وبرنارد لويس عن صراع الحضارات والحدود الدموية للإسلام عدائية وغير دقيقة، إلا أنها تحمل بعدًا واقعيًا مكنها من التغلب على آلاف الكتابات التي حاججت بأنه ليس ثمة حضارات متمايزة، إذ أنه في واقع الأمر ثمة حضارات متمايزة.

> **إن دماء المسلمين التي تسيل في أنحاء الأرض، والعداء الشامل للإسلام في العالم اليورو-أميركي جنبًا إلى جنب مع ما يواجه المسلمين من حرب وكولونيالية وإبادة وفساد وتلوث وتجويع يدفع المسلمين عبر العالم للإيمان بفكرة خلافة إسلامية حديثة تحميهم من كل هذه الويلات**

الخلافة والشريعة: أيهما يسبق الآخر؟

يحاجج أنجم بأن الوحدة السياسية للمسلمين مبدأ كان على الدوام جزء من الهوية الإسلامية عبر التاريخ وهو مبني على ضرورات الإسلام، غير أنه ينتقد تسييس فكرة كون الإنسان خليفة الله في الأرض والتي بمقتضاها ينسب الإسلاميون المعاصرون للقرآن الفكرة الحديثة عن السيادة الشعبية في الدولة القومية، ما يشغل بال أنجم هو الاستخدام التاريخي لمصطلح الخليفة والذي عنى الحاكم السياسي الأعلى للمسلمين.

مثلت الخلافة شكلين من أشكال الاستمرارية: استمرارية تاريخية تتمثل في الاتصال الرمزي بالنبي ﷺ وخلفائه الراشدين (المثال الذهبي)، واستمرارية جغرافية تتوحد بموجبها أراضي المسلمين في وحدة واحدة، كانت هاتان الاستمراريتان هما اللتان حمتا عالم المسلمين من التفتت والانهيار ومكنتهم من إدارة التشتت السياسي والطائفية الدينية والتنافس الثقافي. ثمة خمس نماذج تاريخية للخلافة، النموذج الأول هو النموذج المعياري

للخلافة هو الخلافة الراشدة والذي بعد سنوات قليلة لم يعد قادرًا على الوفاء باحتياجات إدارة إمبراطورية مترامية الأطراف، ومن ثم حل محل الخلافة الراشدة شكل الخلافة الإمبراطورية في أواخر العصر الأموي، ومع تراجع قوة الخلفاء في بغداد ظهر الشكل الثالث للخلافة والذي كان عبارة عن سلطة روحية ورمزية واستمر هذا الشكل خمسة قرون تقريبا، ويمكن تسمية هذا النموذج الثالث الدستورية الإسلامية الكلاسيكية وقد صبغ هذا النموذج الشكل الذي اتخذته الخلافة معظم التاريخ الإسلامي.

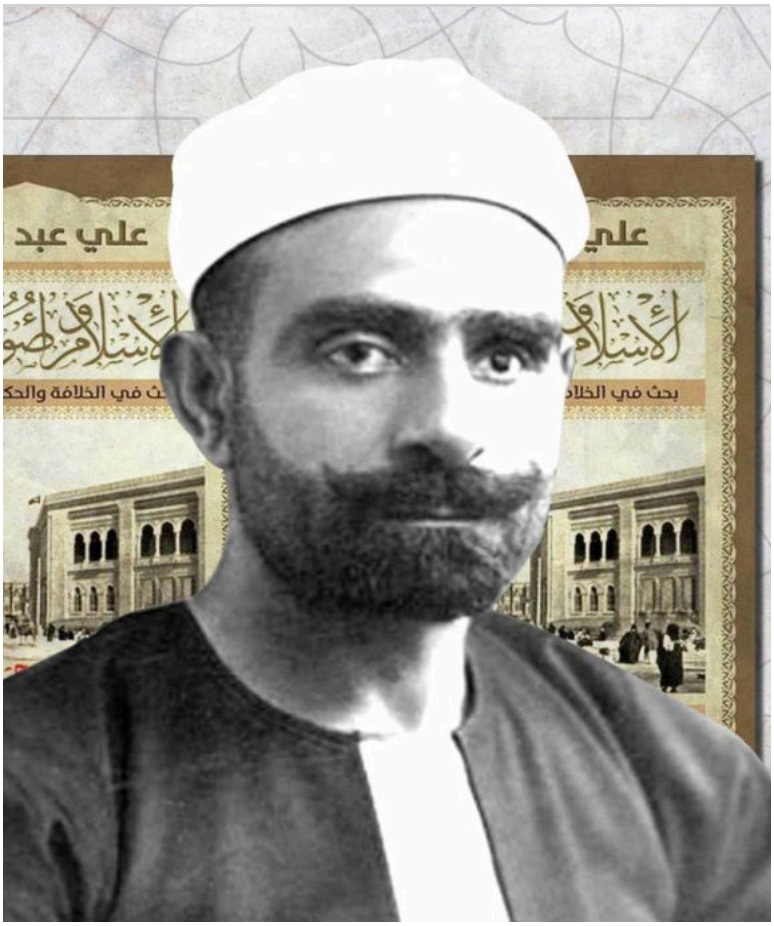
كان الشكل الرابع للخلافة مزيجًا من النموذج الثاني والثالث معًا، وقد ظهر إلى الوجود مع ظهور الدولة العثمانية التي كانت واحدة من أنجح وأقوى امبراطوريات زمانها وأكثرها استقرارًا، ويشير أنجم إلى أن الشكلين الثالث والرابع للخلافة لا يمكن وصفهما بالثيوقراطي ولا المطلق، كما أنهما لم يكونا مثاليين. أما الشكل الخامس والأخير للخلافة فكان قصير العمر للغاية ويتمثل فيما يمكن تسميته بالخلافة الدستورية أواخر العصر العثماني حين تبنت الدولة برامج التحديث الذي شمل الجيش والاقتصاد والمجتمع.

بدأ التنظير المكثف لفكرة الخلافة عندما أصبح وجود الخلافة مهددًا في القرن الخامس الهجري، واختلفت الآراء حيال إمكانية وجود حياة إسلامية من دون خليفة، وتم قبول سلطة الحاكم المتغلب الذي يستطيع حماية المجتمع أو جزء منه.

وقبل أن يدمر المغول بغداد كان ينظر للخلافة باعتبارها خلقت العالم الذي يمكن للشريعة أن تتحقق وتتطور فيه، هذه الحقيقة إضافة إلى ادعاء الخلافة اتصالها بالنبي ﷺ كانت أقوى من أي تبرير نصي أو شرعي.

هنا أصبحت الخلافة أكبر حتى من الشريعة، نظّر ابن خلدون للأسس الاجتماعية والمادية والنفسية للسلطة السياسية، ومن ثم خلق نظرية في التاريخ والسياسة سبقت عصرها، دعم ابن خلدون الخلافة وكتب رائعته «المقدمة» ليشرح تاريخها ويدعو لعودتها، وكان ابن خلدون مهمومًا كنظرائه بمشكلة التوفيق بين مثاليات الشريعة وحقائق التاريخ، وعندما تحطمت الخلافة في بغداد كانت الشريعة هي التي وفرت الدافع لإقامة حكومات إسلامية لحين استعادة الخلافة.

لقد كان هناك دومًا ثمة إجماع على فكرة الخلافة وضرورتها، إذ كانت الخلافة دومًا مركزية في الاعتقاد الإسلامي، لماذا؟ لأنها كانت المشكلة الأساسية للإسلام، فقد كان التنظير للقيادة الشرعية للمجتمع أمرًا محوريًا في تحديد الإيمان منذ أن دعت الطوائف المنشقة المبكرة إلى التشكيك في استقامة المجتمع السائد ولياقته كحامل ومجسد لرسالة الله. لذلك، كان تبرير وجود الجماعة الذي حافظ على القرآن والسنة النبوية هو «القضية المشتركة» المركزية التي تشكل ضمنها الكثير من الفكر الإسلامي خلال القرنين الأولين للإسلام.



إلغاء الخلافة: الإسلام دين بلا دولة

ميز المسلمون بين الخلافة باعتبارها الحكومة الإسلامية الصحيحة وبين الملك بمعنى السلطة السياسة، واستمر هذا التمييز طوال العصر الوسيط، ما يميز بين الاثنين هو أن الخلافة أمانة لا سلطة تعسفية، وأنها تقتضي أولوية مصالح الأمة على ما سواها، وظلت فكرة الضرورة الدينية للخلافة من المسلمات حتى القرن العشرين حين ظهرت أفكار إلغاء الخلافة لدى القوميين الأتراك بعد قرن من التحديث والعلمنة.

عقب إلغاء الخلافة كتب علي عبد الرازق ما يمكن وصفه بأهم تنظير للعلمنة السياسية في كتابه الإسلام وأصول الحكم، جادل عبد الرازق بأن رسالة النبي كانت دينية روحية لا سياسية، وأن الإسلام دين خاص بالفرد، وأن جميع الأعمال السياسية للنبي ﷺ وخلفائه الراشدين كانت أمورًا عرضية طارئة اقتضتها الحاجة ومنفصلة من ناحية المفاهيم عن الإسلام كدين.

كان عبد الرازق ليبراليا ذا أجندة سياسية واضحة، لا مجرد عالم دين، وقد كان كتابه قراءة قسرية وغير تاريخية لكل من رسالة النبي ﷺ والخلفاء اللاحقين ويعطي فهما ضحلا للحداثة، وعلى الرغم من كثرة الردود التفصيلية على عبد الرازق ودحض حججه لم يجد القوميون والعلمانيون العرب أفضل من كتاب عبد الرازق لتعزيز أجندتهم السياسية العلمانية.

كانت الخلافة تمثل للمسلمين الاستمرارية والوحدة، وليس أدل على عمق هذا المثال من التعرف على هول الصدمة الشعورية والسياسية والثقافية التي شعر بها المسلمون من جراء إلغاء الخلافة، ولكن أبقى العديد من العلماء والنشطاء والحركات المتجاوزة للحدود القومية على فكرة الاتحاد السياسي للمسلمين حية خلال القرن الماضي.

أصبحت الخلافة هي الهدف الأساسي أو على الأقل هدفًا فرعيًا لكل حركات الإصلاح والإحياء. ولكن في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ظهرت سياسات الدول القومية وتفوقت على أية محاولات جادة في هذا الإطار، إلا أن هذه الطموحات عادت إلى الواجهة من جديد على يد حركات إسلامية سعت للوصول للسلطة في عدة دول.

فشلت معظم الحركات في ذلك وحتى عندما نجحت كما في السودان وإيران اكتشفت أن المنطق الداخلي العلماني لنموذج الدولة القومية كان أقوى دائمًا من طموحاتهم الأيديولوجية واستسلمت غالبًا لضرورات القمع والفساد والمحددات الإقليمية والجيوسياسية.

لم تتجذر الدولة بجدية في العالم الإسلامي، وفي حين أن الإسلاموية الاجتماعية اكتسبت شعبية متزايدة، إلا أنها لم تفِ بوعدها، بقيت فكرة الخلافة على النار الهادئة كهدف نهائي يجب تحقيقه كخطوة أخيرة بعد تحقيق الديمقراطية والتقدم.

لقد استهلت الثورة العربية الكبرى (1916-1918م) حقبة -استمرت قرنا- من عدم الاستقرار وانعدام الشرعية السياسية في الشرق الأوسط العربي، إن المنطقة متشنجة بشكل متزايد، ولا يوجد أي حل قصير المدى لأي من مشاكلها

> **إن الدولة القومية الحديثة عندما نعرفها بدقة هي مؤسسة غريبة عن الإسلام بكل أشكاله، فهي مؤسسة لا أخلاقية بل وحتى ضد أخلاقية ومن ثم فلا يمكن لها أن تقبل الإسلام، فالدولة القومية الحديثة من الناحية البنيوية ذات أيديولوجية علمانية**

المتزايدة، ولا زال ميراث التقسيم الأوروبي للمنطقة مستمرا.

إن مستقبل الدول القومية المسلمة غامض، وثمة سبب واحد على الأقل لاستحالة الدولة القومية: الإسلام، فقد فشلت كل المساعي العلمانية -على اختلاف تياراتها- لبناء الشرعية، إن الدولة العربية ضعيفة وغير شرعية ولذلك فهي شرسة.

وأدى فشل المحاولات العلمانية لتوجه الملوك والعسكريين الأوتوقراطيين لاستغلال الإسلام والسيطرة على العلماء والنخبة الدينية وتحويلهم إلى مرتزقة تعمل ضد شعوبها، إن الإرهاب ما هو إلا نتيجة مدمرة لمشكلة عدم شرعية الدولة في الأراضي ذات الأغلبية المسلمة، وإن المشاكل التي تواجه الدول ذات الأغلبية المسلمة ليست عرضية بل هي لازمة لأي دولة عليها أن تتعامل مع دين شعبي لا تستطيع إعادة توجيهه ليلائم أغراضها.

فضلًا عن ذلك؛ فإن الإسلام فريد في قدرته على تحدي الحداثة ليس فقط عقديًا وإنما سياسيًا كذلك عبر مفاهيمه الخاصة بالانتماء والتعاضد وحكم القانون والتسامح مع التعددية، وفي المقابل فإن الليبرالية السياسية عاجزة أمام الرأسمالية المتوحشة وغير متسامحة مع الالتزام الديني والأخلاق المجتمعية وحتى الاستدامة البيئية.

إن الدولة القومية الحديثة عندما نعرفها بدقة هي مؤسسة غريبة عن الإسلام بكل أشكاله، فهي مؤسسة لا أخلاقية بل وحتى ضد أخلاقية ومن ثم فلا يمكن لها أن تقبل الإسلام، فالدولة القومية الحديثة من الناحية البنيوية ذات أيديولوجية علمانية، فضلا عن ذلك فإن قوى وسلطات الدولة القومية ليست شخصية، بل تتم ممارستها من قبل مجموعة من الناس. والأهم من ذلك أن هذه السلطات يتم إنفاذها (دائما على نحو انتقائي) من قبل القوى العالمية باسم الاتفاق الدولي الذي هو نظام الدولة القومية، كذلك فإن الدولة القومية مستحيلة في أي إطار إسلامي لكونها هي الأعلى دومًا من الناحية البنيوية، فهي تعلو على الدين والمؤسسات بل هي التي تمنحهم شرعية الوجود والاستمرار، وهي بطبيعتها البنيوية علمانية ومعلمِنة وقادرة على استغلال الدين لأبعد الحدود.

أضف إلى ذلك إلى الإسلام لا يعترف بالحدود القومية ولوازمها: الولاءات، الاحتياجات، الحقوق، المعاناة، وغيرها. إن نهاية الدولة القومية يمكن أن تقدم فرصة تاريخية لإعادة تأسيس شكل أكثر إسلامية وإنسانية للوجود السياسي للمسلمين.

الخلافة المستقبلية: دولة بناء أم تدمير؟

يميز أنجم بين الدولة ككيان مجرد وذو سيادة وبين الحكومة باعتبارها جهاز إداري وقانوني في إقليم ما، إن تصور الخلافة المستقبلية يجب ألا ينخدع بالمنطق القائل بأن الحكومة والمؤسسات والمجتمعات والتواريخ المحلية يجب أن يتم تدميرها لخلق دولة عظمى إقليمية.

إن الخلافة المستقبلية يجب أن يتم تصورها لا كدولة قومية عظمى أو محض دمج لدول موجودة بل كنوع مختلف من الحكم الذي يستمد شرعيته من فلسفة سياسية مختلفة عن تلك الفلسفة المؤسَسة على ويستفاليا والقومية والعلمانية. ولا يتطلب هذا النكوص عن أي خبرة حديثة إلى نموذج جاهز ينتمي للعصر الوسيط ما قبل الحديث، بل يتطلب استدعاء الحكمة والتوجيه من الماضي في الوقت الذي نتطلع فيه إلى المستقبل، كما يتطلب منا توسيع أفق التفكير والتفاعل مع التجربة المعاصرة خارج الأنماط المهيمنة.

بمجرد أن نحرر أنفسنا من فكرة أن الدولة القطرية هي النموذج الواجب اتباعه فإن الكثير من الإلهامات ستنفتح من الماضي والحاضر، ويجادل أنجم بأن مفهوم الاستعادة المبتكرة للخلافة هي بعيدة كل البعد من أن تكون غير مفكَّر بها، فقد كانت الخلافة هي الشكل الذي

تخيل به مفكرون مسلمون مستقلون المستقبل، ويعطي أنجم مثالًا **بعبد الرزاق السنهوري** الذي قدم رؤية لاستعادة الخلافة على نحو منهجي وتقدمي كاتحاد فيدرالي للحكومة المحلية التي تحكم حكمًا ديمقراطيًا قائم على مبدأ الشورى أي عبر التمثيل والتشاور والمساءلة.

وفي النهاية يتساءل أنجم: كيف يمكننا الرد بشكل أفضل على فقدان الإيمان والولاء لله واللامبالاة وفساد النخبة؟ وكيف يمكن مساعدة اللاجئين المحرومين، ومساعدة إخواننا المضطهدين في الإيمان؟ وتسهيل التعاون الاقتصادي؟ وتغيير المؤسسات السياسية؟ وتحسين الخطاب الديني؟ وإثراء الحوار والخطاب مع المسلمين داخل وعبر الحدود الطائفية والقومية؟ وتحسين التعليم والتواصل متجاوزين العديد من حواجز المسافة واللغة، والتحيز؟ ويشير إلى أنه يجب الإجابة على كل هذه الأسئلة بطريقة تهزم الحكام المستبدين وفي نفس الوقت تهزم الإرهابيين.

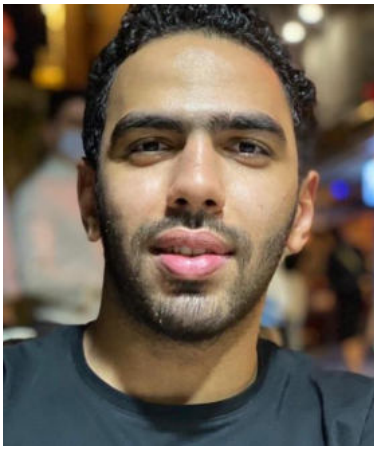
فالسعي وراء نظام سياسي عادل لا يمكن أن يحل محل السعي وراء الصلاة الخاشعة، وطاعة الوالدين، والزواج الأفضل، والصداقات الأعمق، والمجتمعات المحلية القوية، والأهم من ذلك كله الاهتمام بتحقيق العدالة للمحرومين والضعفاء.

وينتهي أنجم إلى أن الحفاظ على الوضع الراهن في العالم الإسلامي هو حلم بعيد المنال، ولكن الحلم بتغييره ليس كذلك، فالنظام الحالي غير إسلامي، وغير أخلاقي، ومعادٍ لمستقبل لائق للمسلمين وللبشر عموما، إن السؤال ليس هو «من يريد الخلافة؟» بل «من يحتاج الخلافة؟» والإجابة أنه ليس فقط المسلمون من يحتاجون الخلافة بل البشر كلهم.

حكايـــــة الروايـــة:
أثقل من الكتـــــــــــــب وأخـــفّ منهـــا

حكايـــــــة الروايـــــة: أثقل من الكتب وأخفّ منها

الراجـح أن الروايـة ظهـرت في الغـرب وتبلـورت ونضجـت إلـى شـكلها الحديـث قبـل نحـو ثلاثـة قـرون، ثـم انتقلـت إلـى العـرب على يـد المصريين المبتعثيـن إلـى أوروبـا، الذيـن تأثـروا بحركـة الثقافـة هنـاك فعـادوا إلـى بلادهـم ليترجمـوا هـذا الشـكل الأدبـي الجديـد



يوسف الدموكي

كاتـب وصحفـي مصـري صدر له ثلاثـة أعمال أدبيـة تخرج في قسـم التلفزيـون والسينما بكلية الإعلام مـن جامعـة مرمـرة

لـم تكـن نشـأة فـن الروايـة محـددة بتاريـخ أو زمـان معيـن، ولـم تكـن فنًّـا قديمًـا قائمًـا بذاته كالشـعر، ولا نوعًـا رائجًا بسـيطًا كالقصـة، وإنما وُلـدت حديثًا مـن رحـم الثقافـة الغربيـة، فنسـتطيع القـول أنهـا أحـدث فنـون الأدب، وقـد حـاول المختصـون في ذلـك المجـال البحـث عـن بدايتهـا، فاجتمعـت أغلـب الظنـون على أن «دون كيشـوت» كانـت الانطـلاق، ومنهـم مـن يرجعهـا إلـى عجيبتَـي الإغريقييـن «الإليـاذة» و«الأوديسـة»، إذ يقولـون بـأن الملاحـم كانـت الشـكل الأول الـذي تطـورت عنـه الروايـة حتـى وصلـت لشـكلها الحديـث، وفي مقابلهـا ظنـون أقـل تعـزو التقـدم في هـذا الفـن إلـى العـرب، حتـى وإن لـم يتخـذ النـص حينهـا شـكل الروايـة الـذي نعرفـه أو الـذي تعرفـه نصـوص الرومانييـن واليونانييـن، فيرجعونهـا إلـى ابـن طفيـل في العصـر الذهبـي للإسـلام، وأبـي العـلاء المعـري، وغيرهمـا.

لكـن الراجـح أن الروايـة ظهـرت في الغـرب وتبلـورت ونضجـت إلـى شـكلها الحديـث قبـل نحـو ثلاثـة قـرون، ثـم انتقلـت إلـى العـرب على يـد المصريين المبتعثيـن إلـى أوروبـا، الذيـن تأثروا بحركـة الثقافـة هنـاك، فعـادوا إلـى بلادهـم

> ليس للرواية تعريف موحد يحتكرها، وما يميز الرواية عن غيرها أنها متطورة دائمًا، تعتمد على الخيال وتعدد الشخصيات والأحداث والحبكة، والتدرج والتنقل بين حدث وآخر وشخصية وأخرى

ليترجموا هذا الشكل الأدبي الذي ظهر في الغرب حديثًا آنذاك، فكانت «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك» باكورة هذا الفن لدينا في العالم العربي، ولم تعدُ كونها ترجمةً من رفاعة الطهطاوي، عام 1867م، لكنها على ذلك كانت إيذانًا بتعرفنا على هذا الفن، ثم الانتقال إلى محاولات التقليد التي تركز على الشكل أكثر من المضمون، ثم محاولات التكوين التي تذهب إلى ما هو أبعد من الشكل، وقد فهمناه، فتُعنى بمواضيع من الواقع الذي حولها، ثم الانتقال والانتشار إلى مراحل وأشكال وأنواع ومضامين تناسب المجتمع الذي انتقلت إليه الرواية.

وتعد «زينب» لمحمد حسين هيكل هي أول رواية عربية، على الراجح، والتي كانت في عام 1913-1914م، أو «حسن العواقب» للأديبة اللبنانية زينب فواز التي كانت في 1899م، ورافقتها محاولات أخرى قادمة من لبنان، على يد خليل الخوري، حيث انبرى الأدباء حينها لتجربة هذا النوع، كما فعل اليازجي والمازني وطه حسين وتوفيق الحكيم وعباس العقاد، وشيخ القصة العربية محمود تيمور، والأديب العراقي محمود أحمد السيد، وغيرهم.

وليس عيبًا أن يكون منشأ الفن غربيًّا، خصوصًا أن لنا -نحن العرب والمسلمون- السبق في فنون كثيرة، وعلوم أكثر، فليس من الصحيح -في رأيي- أن نلوي عنق التاريخ في أي زمان ليوافق منشأ فن، ولد أصلًا في مكان آخر، فلمَ لا تكون محاولات العرب والمسلمين الذين سبقوا ظهور هذا الفن محاولات أدبية عظيمة ورائدة لكن في أنواع أخرى غير الرواية؟ وعلى كل حال لستُ مؤرخًا لأفتي في مسائل أفنى أهلها أعمارهم في سبيل كشف أغوارها، لكنه رأي المتعلم فيما يقرأ ويفهم.

ماهية الرواية

يتعطش القارئ خلالها للأحداث، ويتابع الحبكة بظمأ شديد، ويُسقى بين فينة وأخرى بما يريحه هنا أو هناك، حتى تتعقد الأحداث وسبل الشخصيات مجددًا، فيتجدد الظمأ، حتى يُروى القارئ، بينما يحمل بين يديه الرواية. ومن هنا نفهم أصل التسمية عندنا ومنشأها، ومن هنا كذلك أفهم سر الرواية والشيء الذي يميز الراوي الحقيقي عن غيره، أن يعرف كيف يسقي القارئ ويرويه، فهو راوٍ، لكن الذي يميز الضليع في هذا الفن أن يعرف كيف يعطّش القارئ أولًا، فلو كان ممتلئًا غير متعطش، متخمًا لا يسعه أن يتنفس حتى، فلن يكون له في روايتك حاجة.

والرواية في معناها الأدبي، حسبما نفهم لا ما نحفظ، هي سرد أدبي نثري طويل، بل أكبر الأشكال الأدبية حجمًا، يعتمد على الخيال في أساسه، وقد يلمح إلى الواقع في مجريات أحداثه، تعتمد على قوة خيال كاتبها وقدرته على السرد بإطنابٍ غير ممل، ولا بإيجاز يختصر الأحداث والشخوص في قصة قصيرة أو طويلة بعض الشيء، فيخرج عن الفن إلى فنٍّ غيره، ليكون مولوده مشوّهًا، لا رواية ولا قصة.

وعلى هذا فليس للرواية تعريف موحد يحتكرها، وما يميز الرواية عن غيرها أنها متطورة دائمًا، تعتمد على الخيال وتعدد الشخصيات والأحداث والحبكة، والتدرج والتنقل بين حدث وآخر وشخصية وأخرى، وقد تتخذ من ثلاث شخصيات مثلًا، قد تتقاطع مصائرهم في النهاية، أبطالًا لها، فليست مقتصرة على موقف ولا قصة

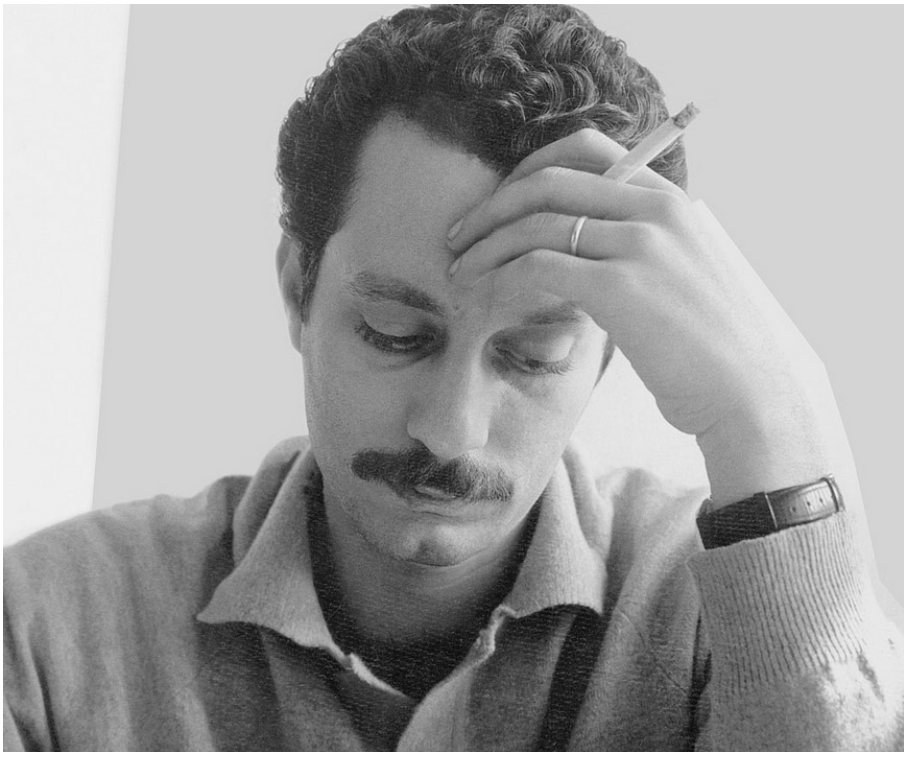
ولا حتى حياة شخصية واحدة أو زمن واحد.

وأرى في الرواية أنها ليست فنًّا حديثًا وُلد بمعزل عن إخوته، وإنما جاءت تطورًا لكل الفنون الأدبية التي سبقتها، شاملًا لغيره، قادرًا على أن يكون داخله ما يمكن استخلاصه في قصص قصيرة، وقد يكون الحوار أو مجرى الأحداث فيها من الشعر ما يمكن استخلاصه في قصيدة، وقد يحوي الحوار ما يصلح لأن يُستخلص مسرحيةً، وعليه فإن الرواية قد تكون مِن أسمى هؤلاء جميعًا وإن كانت أحدثهم.

وعناصر الرواية الأساسية:

الفكرة التي تكتب من أجلها الرواية، أو التي تريد إيصالها بعدما يفرغ القارئ من قراءتها، والزمان الذي تدور فيه، حتى لو كان مستقبلًا بعيدًا، والمكان الذي يحوي الأحداث، ولو كان من وحي خيالك، أسسته أنت وأثثته، والشخصيات التي يحويها هذا المكان ويجري عليها الزمان، وإذا اجتمعت الشخصيات فلا بد من عنصر مهم، وهو الحوار، حتى لو لم تجتمع الشخصيات واختلت كل شخصية بنفسها، فلا بد من حوار ينبغي أن نسمعه ولو بين البطل وذاته، وبينما يجري هذا كله، كأنه في «خلّاط»، فهذا الخلاط هو الحبكة، التي تجعل مبنى الرواية متجانسًا، وأحداثها وشخصياتها تسير على نحو متزنٍ بين التشويق والغموض غير المبالغ فيه.

ولا بد حين يشغل الراوي خلاطه ويجمعه فيه عناصره أن يكون مريدًا لشيء ما، يبحث عنه، يجعل الشخصيات والأحداث مسخرة له، وهو العقدة، التي تبدأ منعقدة في البداية، ثم نبحث عن حلها طوال الرواية. وقد يكون موضوعها اجتماعيًّا أو رومانسيًّا أو سياسيًّا أو غيرها.



لماذا الرواية

نشأت الرواية في أوروبا لتعبر عن الطبقة الوسطى التي تبحث عما يسليها أو ما يروي مشاغلها، ونشأت عندنا بفعل الترجمة والتأثر بالغرب ثم صارت لها خصوصيتها التي تنفرد بها عن الرواية الغربية، فهمومنا غير همومهم، وعُقدنا غير عقدهم.

وانتقلت الرواية من مرحلة المحاكاة والتقليد إلى الانشغال قليلًا بالماضي الذي تحن إلى شخصياته وأحداثه، ثم إلى المجتمع حولها لتوثّق ما يجري فيه، وتحاول فهم تعقيداته وفك ألغازه، كما فعل ذلك ببراعة نجيب محفوظ في أعماله المتوّجة بالثلاثية، وكذلك المبدع خيري شلبي، ورأينا كذلك ما يعالج مسألة الهوية، أو على الأقل يطرح سؤالها المعقد البسيط في الآن ذاته، مثل «موسم الهجرة إلى الشمال» القادمة من الجنوب، من عند الطيب صالح، الذي مثّل حينها نقلة مهمة، بين الغرب الذي نتأثر به، والشرق الذي ننتمي إليه، لنحاول أن نقرر فيه النهاية: من نحن؟

لكن الرواية لم تلبث طويلًا في ذلك، حتى باغتها الواقع المر، فجعلها رواية واقعية تُعنى بآلامه، وكانت نقطة الاستفاقة تلك هي النكسة، **التي فاجأت الجميع، فرأينا مردها على أعمال غسان كنفاني في فلسطين، الرجل الذي أفنى ما أفنى من عمره الصغير،** يبحث عن حل لتلك العقدة العربية الأصيلة، عقدة الهزيمة، فوجدنا فيما كتبه التخلي عن الحل الجمعيّ، والوحدة الموهومة، ليقدم الحل واقعيًّا مرًّا، في المقاومة الفردية، كلٌّ مسؤول عن شرفه وأرضه وعرضه، لا حكومات ولا أنظمة ولا حُلم عربي جماعي.

وكانت هذه هي الواقعية التي أكسبت الرواية معاني أهم من التسلية، ونزعت

عنها لباسها الترفيهي المتّهمة به دائمًا، ووضعت الروائيّ في مكانه الحقيقي، مقاومًا إذا أراد أن يقاوم، وباحثًا عن الحقيقة وكاشفًا لها، لا يختبئ من خوفه خلف نصوصه البعيدة عما يراه الناس كل يوم.

وتعددت مواضيع الرواية العربية فلم تبقَ سياسية أو اجتماعية فقط، وإنما رأينا منها ما عُني بهموم دينية في الأساس كما فعل نجيب الكيلاني، ورأينا كذلك صنوفًا ترفيهية، على رأسها الروايات البوليسية والمغامرات والفانتازيا، التي وصلت ذروتها مع الألفية الجديدة، على يد نبيل فاروق وأحمد خالد توفيق. وها هي الرواية تصل إلى هذا الجيل الجديد، لنجد محاولات حثيثة، ومميزة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، لكنها قليلة وسط هذا الكم المخيف من الابتذال والإسفاف، الذي جعل الشهرة أساس النشر، لا جودة العمل المكتوب، فتذهب كثير من دور النشر إلى المشهورين على مواقع التواصل الاجتماعي (إنفلونسرز)، لتطلب منهم الكتابة مقابل عروض مغرية، أهمها معنويًا لقب «كاتب» الذي سيلازم المشهورين وسيحضر الكثيرون حفلتهم، وتجني دار النشر من ورائهم الملايين، والمتابعين، والانتشار، وتجني الثقافة العربية من خلفهم مخلفات فكرية، وأجنة مشوّهة، ولغة ركيكة، وعصر مظلم من عصورها، ووصمة سوداء في جبينها.

والجريمة هنا موزعة على ثلاثة، الجمهور الذي جعل من المحتوى المبتذل مدعاةً للشهرة، وهو الجمهور نفسه الذي يتهافت على أي منديل ورقي يلقيه هذا المشهور، لا مجرد عمل مطبوع، ودار النشر التي تقدّم المادة على الجودة، فتملأ الأوراق بكلامٍ أرخص من تكلفة طباعته، والأستاذ المشهور نفسه، الذي يجهل أنه جاهل، أو يعرف أنه جاهل ويتجاهل ذلك، فيضع كلامه العامي الذي هو أدنى من كلام المصاطب (وكلام المصاطب كثيرٌ منه حكيم وبليغ)، بين دفتي كتابٍ، يضعه لاحقًا في دفتر نجاحاته، حين يسأله أحدهم: ماذا فعلت في حياتك؟

وعلى ذلك كله، تبقى الرواية الحقيقية منزهة عن هذا الإسفاف في محتواها، الذي على كل حالٍ يختفي مع تجدد الزمان، ليبقى ما ينفع الناس فيمكث في الأرض، أعمارًا أطول من أعمار كتابه، ولنا في مكتباتنا الزاخرة بكتب أعمارها عشرات ومئات وآلاف السنين حتى، عظةٌ ودليل وعبرة.

> على عكس الكتب التي قد تصل إلى فئة على مستوى معين من الثقافة والتعليم، فإن الرواية تصل إلى ما هو أكثر بكثير، ولا يُتطلب فيمن يقرأها مستوى معينًا من التحمل ليكمل ما يقرأ، وإنما تقوم في الأصل على ما يقطع الملل، ويجذب بالتشويق

أثقل من الكتب.. وأخف منها

يبقى الاتهام القائم للرواية، الموجه في كثير من الأحيان من قبَل «النخبة المثقفة»، التي تحاول احتكار مصادر الثقافة على ما بين أيديها ويلقى رواجًا عندها، أن الرواية أقل بكثير من الحجم الذي تأخذه، وإذا أردتم قيمة حقيقية وثقافة ووعيًا وفكرًا فابتعدوا عن الروايات، وتخرج أحاديثهم في كل مناسبة ثقافية، وقبل كل معرض كتاب، جاهلين أهمية الرواية ومحرومين من محيطها الواسع.

والحقيقة أن الرواية منذ بدئها كانت مصدرًا مهمًّا لا للوعي فقط، وإنما للتغيير نفسه، لا تفعل فعل الكتب بأن يفهم قارئها ويعي، وقد تبقى معرفته حبيسة جوفه، وإنما تعمل على العاطفة فتجيّش ما بصدره ليكون في يده، وتشحن عاطفته فينتقل القول إلى الفعل، ولا يختبئ خلف ما يعلم مما لا يعلم، وإنما يغوص في أغوار ما أمامه ويقطع الطريق للمواجهة حتى يصير ما لا يعلمه شيئًا مما يعلمه.

وعلى عكس الكتب التي قد تصل إلى فئة على مستوى معين من الثقافة والتعليم، فإن الرواية تصل إلى ما هو أكثر بكثير، ولا يُتطلب فيمن يقرأها مستوى معينًا من التحمل ليكمل ما يقرأ، وإنما تقوم في الأصل على ما يقطع الملل، ويجذب بالتشويق.

ولا ينسى التاريخ روايات عظيمة صنعت أحداثًا فارقة في مجراه، وإن نسي كتبًا على رفوفه يغطيها التراب،

فنجد رواية «كوخ العم توم» للكاتبة الأمريكية هيريت بيتشر ستو، التي نشرت 1852م، قبل سنوات معدودة من الحرب الأهلية الأمريكية، التي أسست للقضاء على العبودية المتوغلة هناك، وكان ذلك هو موضوع الرواية، التي تدور من أجل فك عقدتها الأحداث وتتصارع الشخصيات، وحين قرأتها انتابتني ربما مشاعر عظيمة وإن لم أكن من السود المسلسَلين حينها في الأغلال، ويضربهم سيدهم بالسوط على سبيل المتعة والسادية والاستعباد، فكيف بمن وصلت إليهم حينها؟ وقد رأوا فيها الخلاص من معاناتهم، فلم تكن لتسليهم وتعدهم بعالم موازٍ أفضل، فيستعينوا على الآلام بالأحلام، وإنما نثرت كلماتها على أسماعهم كالملح على الجرح، فوضعتهم في مواجهة حقيقية مع واقعهم الحقيقي، فتحقق ما يرجونه، متأثرين بتلك الرواية التي يدين لها التاريخ الإنساني بالكثير.

ولا تقل أهمية عن الكتب ولا تقل الكتب أهمية عنها، لكن هذا صنفٌ وذاك صنف، ولكلٍّ وظيفته، وإن كان الكتاب يصنع مثقفين ويتأثر بها الروائيون بل وقد يستلهمون منه أفكار أعمالهم، مثلما استعانت كاتبة كوخ العمل توم في أثناء روايتها بكتاب العبودية الأمريكية، فإن الرواية -كما رأينا- كفيلة بأن تصنع التاريخ بعينه، ليتبارى المثقفون في كتابة الكتب حوله فيما بعد.

ومَن منا لا يعرف «1984»؟ فعلت هذه الرواية ما فعلت في نفوس قارئيها، بل ربما زجت بحامليها إلى السجن متهمين في بلدان أخرى، لأنها تفضح حيَل الأنظمة القمعية وممارساتهم.

وعربيًّا لم تشحننا بخصوص القضية الفلسطينية أحدٌ بقدر ما فعل غسان كنفاني، فكلنا كنا رجالًا في الشمس مع أبطاله، وأبناءً لأم سعد، نسير في أرض البرتقال الحزين، ونحمل بداخلنا حلم العودة إلى حيفا، وكل شبر لنا في مدننا وقرانا المحتلة.

ومثله فعل إبراهيم نصر الله في مشروعه «الملهاة الفلسطينية»، وهذا أيضًا ما

أخذتنا به **رضوى عاشور إلى الطنطورة من خلال «الطنطورية»**، وغيرهم الكثير ممن حاولوا، ويحاولون.

والأمثلة، لمن يريدها، كثيرة، والأدلة كافية، على أن الرواية ليست بهذا الحجم الضئيل، المنزوي في أحد أركان الثقافة، وإنما هي أصل من أصولها، ومنتَجها الوحيد الذي له هذه القدرة الربانية العجيبة على أن يفك عزلة الثقافة عن واقعها، ويسد الفجوة بين المكتبات والقراء، ويصنع بالنفوس ما تصنعه الكتب والخطب والشعر والمسرح والقصص والمقامات والملاحم مجتمعين في آن واحد، إذا صحت فكرتها وأخلص كاتبها.

نهايةً، فهذه هي الرواية باختصار شديد، أرجو ألا يكون مخلًّا، وهي التي أخف على نفوس القراء وأعينهم ومسامعهم وعقولهم وقلوبهم من الكتب، وهي في الوقت نفسه أثقل عندهم أثرًا، وأطول عمرًا.

سياسة التَّفاهـــة في الإعلام الرسمي لأنظمة الحكـــــم العربيـــة

سياسة التَّفاهة في الإعلام الرسمي لأنظمة الحكم العربية

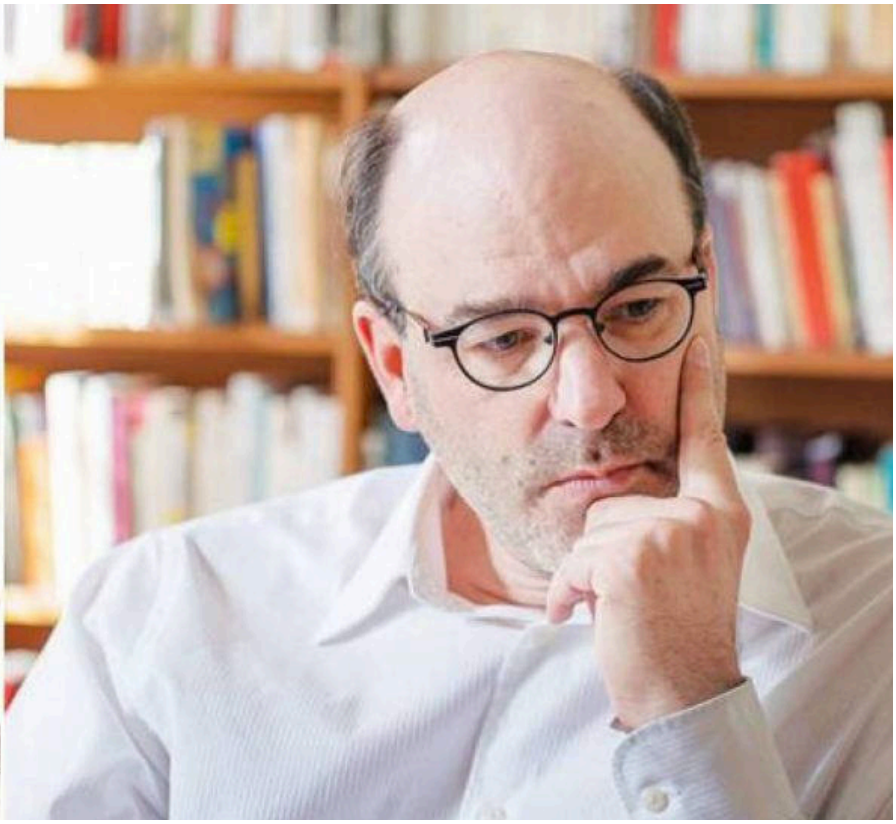
يقول الفيلسوف الكندي آلان دونو في كتابه (نظام التفاهة): «فالتافهون كثر من حولنا، يطلّون من كلِّ مكان، ويدخلون البيوت عنوةً وما باليد من حيلة لطردهم»،

حمدان العلكة

دكتور في الفلسفة وباحث في الدراسات المعاصرة

يقول الفيلسوف الكندي آلان دونو في كتابه (نظام التفاهة): «فالتافهون كثر من حولنا، يطلّون من كلِّ مكان، ويدخلون البيوت عنوةً وما باليد من حيلة لطردهم»، فالتفاهة حقيقة أصبحت تحاصرنا من كلِّ مكان، ولكن كيف يصبح الأمر عندما تكون التفاهة سياسة، أو وسيلة في الحكم، فقد اتخذت الدكتاتوريات العربية من هذه السياسة وسيلة أيديولوجية لمحاربة العلم والتقدُّم، ولطرح مشاكل مجتمعاتها بأسلوب التسخيف حتى تُظهر المجتمعات على أنَّها مجتمعات تافهة وليست جديرة بالاحترام؛ وبأنَّ الحاكم هو العاقل الأوحد بينهم، وأنَّه القائد القادر على الوصول إلى الحقيقة، وبالتالي هو الأحق بالسلطة.

فالديكتاتوريات العربية تقوم على سرقة اللحظة التاريخية التي سمحت لها بالوصول للسلطة، ولاستمرار هذه السرقة وديمومتها تحاول إيقاف

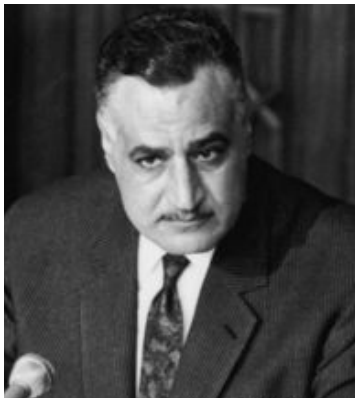


عجلة التاريخ، ممَّا يتطلَّب منها إيقافًا للعلم الحقيقي، أقول الحقيقي؛ لأنَّها قد تدعم الكثير من الأنشطة تحت المسمَّى العلم، لكنَّها في حقيقة الأمر ليست سوى أنشطة دعائية أو أيديولوجية تصبُّ في مصلحة ترسيخ نفوذها وبلورة صورتها.

الإذاعة والتلفزيون بوصفهما استراتيجية سلطة:

في سلسلة الانقلابات العسكرية التي شهدها عددٌ من البلدان العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، كانت وجهة القادة المنقلبين واحدة، إذ كانت تتَّجه كلُّها إلى مبنى الإذاعة والتلفزيون الرسمي لإعلان استلامهم للسلطة في البلد، فقد توجَّهت «حركة الضبَّاط الوحدويين الأحرار» في الجيش الليبي بقيادة الملازم أوَّل معمَّر القذافي إلى مدينة بنغازي لتحتلَّ مبنى الإذاعة، ولتعلن استلام زمام السلطة، وكذا الحال في انقلاب حافظ الأسد في سورية، حيث سيطرت قوَّاته العسكرية على مبنى إذاعة دمشق ومبنى إذاعة حلب، بالإضافة إلى مكاتب جريدتي «البعث» و«الثورة»، وفرضت الرقابة العسكرية على بِّث الأخبار والتحليلات السياسية وإخضاع جميع البرامج السياسية والثقافية والإعلامية لهذه الرقابة.

كما أنَّ جمال عبد الناصر هو من أشرف على تأسيس الإذاعة والتلفزيون المصري، وقد افتتح مبنى التلفزيون بمناسبة الذكرى الثامنة لثورة يوليو،



ليستخدمها في خدمة أجندته السياسية وبثِّ رسائله القومية، وقد استخدم إذاعتي صوت العرب والشرق الأوسط، أمَّا أنور السَّادات فقد استخدم الإذاعة وسيلةً لتبرير توقيعه اتفاقية السَّلام مع الكيان الصهيوني، كما أنَّ انقلاب عبد الفتاح السيسي وعزل الرئيس المصري المنتخَب محمد مرسي وتوقُّف العمل بالدستور ترافق مع قطع بثِّ عدَّة وسائل إعلامية، والسيطرة على التلفزيون الرسمي، وفي لبنان يمتلك كلُّ تيار وكلُّ طائفة محطَّة تمثِّلهم، فيستخدمونها منبرًا لزعيم التيار أو الطائفة، وغيرها من الأمثلة التي كان التلفزيون الرسمي فيها بوابة لشعارات السلطة وأخبارها.

ظهر الدور الكبير للمحطات التلفزيونية الرسمية في ثورات الربيع العربي والتي تُشرف عليها أنظمة الحكم الاستبدادية، وفي الوقت الذي كانت الساحات مليئة بالتظاهرات كانت هذه المحطَّات تصوِّر المسيرات المؤيِّدة التي يتمُّ إخراجها قسرًا في أغلب الأحيان من الموظفين والعاملين في مؤسسات السلطة، فكانت تقدِّم الصورة المثالية للدولة، وتعدِّد إنجازات الحاكم المستبد، وتزيف الحقائق وتشوِّهها، متغنِّية بالأمن والأمان الذي يوفِّره حكم العسكر، ودائمًا ما كانت هذه المحطات الإعلامية تردِّد وتذكر بأنَّ البلاد مستهدفة من قوى خارجية، هذه القوى هي من تموِّل حركات على شكل احتجاجات شعبيَّة، لا تلبث أن تتحوَّل إلى شلالات من الدماء والعنف، مهدِّدة بفوضى لا تنتهي، وكلُّ ذلك بمنزلة رسائل ترسلها السلطة عبر إعلامها الرسمي لمن يريد الخروج من عباءتها الاستبدادية بغرض مخالفة أيديولوجيتها.

الإعلام الرسمي للسلطة وسياسة التفاهة:

لقد بات إعلام السلطة العربية الاستبدادية مثالًا على صناعة التفاهة والإفراغ من المعنى، فقد ركَّز على التشويش والمهزلة والأخبار التي لا تتَّصل بمشاكل مجتمعها،فالتلفزيون الموريتاني مثلًا ركَّز كثيرًا على إذاعة خبر الملتقى الدولي لمحاربة البراز والتبول في الأماكن العامة، والإعلام المصري الرسمي تحوَّل إلى مؤسسة لإنتاج التفاهة ومحاربة العقل والعلماء، فجعلت من الفن التافه فنا رسميًا، وروَّجت له، فمنحت المؤسسات الحكومية لهؤلاء الفنانين الأوسمة والجوائز، بل وكرَّمتهم في أماكن تكريم العلماء، فمنذ أيام فاجأتنا جامعة عين شمس بتكريم فنانة مصرية على مسيرتها العلمية، مع العلم أنَّها لا تملك أيَّ إنجاز علمي أو بحثي، وقد حظي التكريم بتغطية من الإعلام الرسمي المصري، كما أنَّ الإعلام السعودي والمتمثِّل في وزارة الإعلام قامت بتكريم فنانة مصرية، وعلى هامش المناسبة قامت جمعية «مصريون في حبِّ الخليج» بإهداء الفنانة درعًا عليه ختم الرسول الكريم، الأمر الذي أثار جدلًا واسعًا، لاسيَّما في ظلِّ عدم توضيح الجهة المانحة للدرع في بداية الأمر سبب هذا التكريم.

وقد فاق الإعلام الرسمي السوري

والترويج للشخصيات التافهة، والتي لا تمتُّ للواقع بأيِّ صلة، فهذا الإعلام الرسمي الذي طالما وُصِف بأنَّه يتلاعب ويكذب بكلِّ شيء، حتى في درجات الحرارة التي كان يعرضها في النشرة الجوية، ومما يثير السخرية أنَّه كان يعلن عن درجات حرارة تتناسب مع موسم السياحة، ومع بدء الربيع العربي والثورة الشعبية طرح نظرية المؤامرة، وراح يكذِّب التظاهرات التي غصَّت بها الساحات، ويقدِّم المتظاهرين على أنَّهم ضحايا تآمر خارجي، وبأنَّه تمَّ تضليلهم، ودفع المال لهم للتخريب، ولعلَّ الكثير من السوريين يستذكرون المشهد الذي يلخِّص حقيقة هذا الإعلام عندما هاجم شابُ مراسلَ التلفزيون الرسمي وصرخ بأعلى صوته ثمَّ هرب: «الإعلام السوري كاذب».

وفي ظلِّ اشتداد الأزمة الاقتصادية والمعيشية التي يعيشها الشعب السوري يخرج الإعلام الرسمي بوصفات التفاهة، كأن يقدِّم دراسةً عن فائدة الاستحمام بالماء البارد، وهي تغييب لحقيقة انعدام الكهرباء والتدفئة تقريبًا، أو تقريرا عن أضرار النوم في الصيف تحت هواء المروحة، وغيرها من السخافات والتفاهات التي باتت رائجة على شاشة الإعلام، وما فيها من إهانة للعلم والعلماء، كتقديم مجموعة من الناس تحت مسمَّى شعراء، في الوقت الذي يكونون فيه بعيدين كلَّ البعد عن حقيقة الشعر، إضافة إلى هبوط مستوى التعبير الأدبي بشكل يرسِّخ الاعتياد على التفاهة والسخافة، ممَّا ينتج جيلًا بعيدا عن كلِّ أشكال الجدية والمصداقية بسبب التردِّي الأخلاقي والقيمي، فكما

> كلُّ هذه التفاهة التي تبثها السلطة عبر إعلامها ترمي إلى تدمير الوعي وتعزيز الهزيمة في إرادة الشباب، فيتكوَّن شكلُ من الوعي الزائف الذي تمارس السلطة من خلاله حكمها، وتستمر بأيديولوجيتها، وتستهدف من ورائه تغييب عقل المواطن وعدم مناقشة القضايا الحقيقية التي تمسُّ حياته، فلا نقد ولا حوار، حتى يغدو الوعي في حالة من الغياب

يقول ديستوفيسكي: «هذا التعوُّد على الشر هو ما يجب أن نحزن عليه».

كلُّ هذه التفاهة التي تبثها السلطة عبر إعلامها ترمي إلى تدمير الوعي وتعزيز الهزيمة في إرادة الشباب، فيتكوَّن شكلٌ من الوعي الزائف الذي تمارس السلطة من خلاله حكمها، وتستمر بأيديولوجيتها، وتستهدف من ورائه تغييب عقل المواطن وعدم مناقشة القضايا الحقيقية التي تمسُّ حياته، فلا نقد ولا حوار، حتى يغدو الوعي في حالة من الغياب واللافاعلية، فيصبح الشعور بالسلبية والدونية والانغلاق على من حوله سمة تميِّزه، فالتعليم أساس التغيير، وهذه الأنظمة الاستبدادية مقتلها في التغيير.

وبالعودة إلى محمود أمين العالم في كتابه (الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر) والذي يقول في مقدمته: «التضليل الفكري وتزييف الوعي وخلط الأوراق الأيديولوجية من بين أخطر الوسائل والأسلحة لتكريس تخلُّفنا وتبعيتنا»، فلا بدَّ لهذا العقل المنغلق أن يخرج من حياة التفاهة المؤطِّرة له بفعل السلطة وسياستها، ليمارس فعله التواصلي - حسب تعبير هابرماس - وليحقِّق التفاعل الاجتماعي، ويكون فاعلًا قادرًا على التغيير، متجاوزًا لحالة تمركز العقل حول التنميط الزائف للذات، والاغتراب الداخلي.

صحيح أنَّ أنظمة الاستبداد العربي هي الأعتى والأكثر دموية في التاريخ المعاصر، كما أنَّها تملك وسائل العنف ولا تتهاون في استخدامها ضدَّ كلِّ من يطالب أو يحاول إصلاحها أو تغييرها، إلَّا أنَّ العالم اليوم بات مشرعًا على جميع الجهات لمن يبحث ويطلب الحقيقة، فهل تحمل السلطات الديكتاتورية كامل مسؤولية هذه التفاهة التي نعيشها؟! ألم تفتح ثورة الاتصالات الأبواب أمام من يرغب بالسفر افتراضيًا والتجول في العالم والنهل من العلوم المختلفة؟! ألم يعاني العالم كلُّه من تفاهة تجتاحه وتسطِّح فكره وتهدِّد مستقبله؟! ألم تعاني أكثر المجتمعات تقدُّمًا من التفاهة، ألم تنتشر لوحات في كندا وأمريكا كتب عليها «توقفوا عن جعل الحمقى مشاهير!؟»

في الختام، ربما لم يقل ألبرت إينشتاين أبدا الحكمة التي يرددها الكثيرون على لسانه والتي تقول: «أخاف من اليوم الذي تتفوَّق فيه التكنولوجيا على التفاعل البشري حينها سيمتلك العالم جيلًا من الحمقى»، لكن هذا لا ينفي صحة المقولة، نعم حدث ذلك حين **تحكَّمت الأنظمة الاستبدادية بإنتاج التفاهة عبر سنوات طويلة من حكمها، وأفرغت العلم من محتواه الفعلي، وأوجدت جيلًا لا يعرف شيئًا عن تاريخه أو شخصياته، لا يملك من يقتدي به، حتى بتنا نجد صورة لفنانة أو صورة لاعب كرة قدم تنال تفاعلات ومشاهدات المتابعين أكثر بكثير من خبر سياسي أو حدث تاريخي أو منجز علمي.**

لماذا تميّزت البوسنة والهرسك عن سواها من دول البلقان

دولة ذات أغلبية مسلمة في قلب أوروبا

لماذا تميّزت البوسنة والهرسك عن سواها من دول البلقان؟

حين يبدأ السّائح بالتّعرّف عن قرب على المواطنين سيتفاجأ بانتشار أسماء عربية وإسلامية مثل أحمد ومصطفى وأمينة، تلك الحال تتفرّد بها البوسنة وألبانيا وكوسوفو، دونًا عن كلّ دول أوروبا التي حكمتها الدّولة العثمانية في السّابق لقرون عدّة، مثل اليونان وبلغاريا والمجر وصربيا

مريم تولتش

صحفية بوسنية حاصلة على ماجستير في الصحافة والإعلام الحديث متخصصة في الشؤون البوسنية والأوروبية

تعدّ السّوق القديمة في سراييفو «الباشتشرشيا» وجهة أساسية لمن أراد زيارة البوسنة، وحين تطأ قدما السّائح أرضها، ينتابه شعور بالدّهشة للطّابع الإسلامي الغالب، المتمثّل بعدد كبير من المساجد في بقعة صغيرة لا تتجاوز خمسة كيلومترات، ما يشير لكثرة عدد المصلّين والسّكّان المسلمين المقيمين في المنطقة منذ دخول القوّات العثمانية إليها عام 1463م، في مفارقة هائلة مع العواصم المجاورة لها مثل بلغراد عاصمة صربيا، وزغرب عاصمة كرواتيا، اللتان لا تحويان سوى مسجدًا واحدًا في كلّ منهما.

وحين يبدأ السّائح بالتّعرّف عن قرب على المواطنين سيتفاجأ بانتشار أسماء عربية وإسلامية مثل أحمد ومصطفى وأمينة، تلك الحال تتفرّد بها البوسنة وألبانيا وكوسوفو، دونًا عن كلّ دول أوروبا التي حكمتها الدّولة العثمانية في السّابق لقرون عدّة، مثل اليونان وبلغاريا والمجر وصربيا.

حاول العديد من الباحثين والمؤرّخين وضع فرضيّات لتفسير إقبال أهل البوسنة والهرسك بشكل طوعي، وبأعداد كبيرة على اعتناق الإسلام،

وترتكز أغلب الفرضيّات على الوضع الجغرافي المتميّز للبوسنة كمنطقة جبليّة غزيرة الغابات، نائية نسبيًا، وفاصلة بين الإمبراطوريات والحضارات والطّوائف، المتمثّلة بالحضارة الشّرقية الأرثوذكسية، والغربية اللاتينية الكاثوليكية.

موقع البوسنة المتوسّط جعلها نهبًا لمحاولات التّوسّع ومدّ السّيطرة والنّفوذ، والصّراعات المستمرّة على أراضيها على حساب حياة السّكّان الذين عاش أغلبهم حياة زراعيّة رعويّة بسيطة، ولم تتح لهم إمكانيّات بناء مدن مزدهرة تصبح مركزًا حضاريًّا مهمًّا يسمح بتطوّر حياتهم، هذه المقدّمة ضرورية لفهم التّحوّلات التي طرأت بعد وصول العثمانيين للمنطقة، والتي جعلت سكّان البوسنة بالأخص ينظرون إليهم كفاتحين محرّرين وليس كغزاة محتلّين.

الكنيسة البوسنية وطائفة أحباب الإله

لفت نظر علماء الآثار شواهد قبور أثرية منتشرة في نواحي مختلفة عن أرض البوسنة، تلك الشّواهد كانت مختلفة لأنّها لا تحمل علامة الصّليب المعتادة المنتشرة في كافة المناطق حول البوسنة، ما قادهم لاستنتاج أنّ هناك طائفة دينية ذات معتقدات مختلفة هي التي سادت في أرجاء دولة البوسنة قبل قدوم العثمانيين وهي «البوغوميل» التي تعني أحباب الإله باللغة البوسنية.

كانوا يعتبرون أنفسهم مسيحيين ولكن وفق تعاليم المسيحيّة المبكّرة، بالمقابل اعتبرها الفاتيكان مهرطقة، بسبب ارتباط تعاليمها بالمثنوية واعتبارها المسيح ليس ابنا لله، كانت أقرب للمزيج بين المعتقدات المسيحية والمعتقدات الشعبية السّائدة، وكانت في الوقت نفسه تعبيرًا عن الحالة الاجتماعية والسياسية لمجتمع فلاحي متخلف ودولة إقطاعية تقوم عليه، وفيما بعد تبنّت الكنيسة الوطنيّة البوسنيّة مذهب «البوغوميل» فصار مذهبًا رسميّا في المنطقة الخاضعة لها.

ولفترة زادت على قرن من الزّمان انتمى ملوك البوسنة لتلك الكنيسة، ولكن البابا لم يشأ ترك هذه الكنيسة وشأنها، فتحالف مع مملكة المجر الكاثوليكيّة، وبتحريض منهما ووعد

بالدّعم العسكريّ ضد أعدائه، فأعلن ملك البوسنة ستيبان توماس ولاءه للبابا واعتمد الكاثوليكيّة مذهبًا رسميّا، وسمح للرّهبان الفرنسيسكان بالانتشار في البوسنة وبناء كنائسهم ومعابدهم، ولم يرق قرار ملك البوسنة لفلّاحيها وأصحاب الأراضي وسكّان الجبال، لأنهم تربّوا على رفض سلطة الأكليروس ورأوا في القرار استعبادًا وإذلالًا لهم، فوقع الصّدام.

بدأت الملاحقات ضدّ الرّافضين، وحملات الاضطهاد ممّا جعل كثيرًا من أهالي البوسنة يلجؤون إلى الأراضي التي سيطر عليها العثمانيون في شرق البلاد بحثًا عن الأمان والحريّة الدّينية، وحين عاشوا تحت ظلّ العثمانيّين لم يجدوا صعوبة في تقبّل الدّين الجديد الذي وجدوه أقرب لمعتقداتهم من الكاثوليكية، إذ كانت لديهم شعائر الصلوات الخمس، والتّعبّد في الخلاء، ومعارضة تقديس الأيقونات.

وأينما امتدّت فتوحات العثمانيين بعد ذلك في أرجاء البوسنة والهرسك كان سكّان المناطق التي تنتشر فيها الكنيسة البوغوميلية يعتنقون الإسلام بنسبة كبيرة، بينما كانت النّسبة أقلّ من ذلك في المناطق التي تنتشر فيها الكنيستان الأرثوذكسية والكاثوليكية، كما لاحظ المؤرّخ المتخصّص في البلقان محمد الأرناؤوط[1].

لا نغفل هنا الإشارة إلى حقيقة أن البوسنة والهرسك لم تكن يومًا ذات أغلبية مسلمة مطلقة، إذ تراوحت نسبة المسلمين فيها في ذروة انتشار الإسلام بأرضها في النّصف الثّاني للقرن السّادس عشر من 60٪ إلى 82٪، بينما تراجعت بسبب الهجرات والحروب، حتى وصلت في عصرنا الحاضر إلى 51٪ بحسب احصائية 2016م.

لاحظ المورّخون أن الكنيسة البوسنية اندثرت تدريجيًا ولم يبق لها أتباع في وقتنا الحاضر، لأنّ معتقداتها ذابت ضمن الإسلام، وتتمثّل آثارها الباقية في بعض الممارسات الدّينية التي يقوم بها مسلمو البوسنة إلى وقتنا الحالي، مثل التّوجّه لأماكن مخصوصة للدّعاء والاحتفال في وقت معيّن من السّنة، وعادة ترتبط هذه الأماكن بالمرتفعات أو مناطق نبع المياه، ما يشير أيضًا للتّراث الأقدم السّائد في المنطقة من الارتباط بظواهر الطبيعة والذي تغلغل في ديانة البوغوميل.

1- البوسنة والهرسك خلال الحكم العثماني. محمد الأرناؤوط، صفحة 221

الدولة العثمانيـــــــــة والبوسنة: دين وحضارة

تحـدّث المؤرخ البوسـني محمد فيليبوفيتـش عـن خصوصيـة وضـع أهـل البوسـنة بالنّسـبة لنظرتهـم للسّـلطة العثمانيـة وقبولهـم بهـا، وبالتّالـي اعتنـاق السـكّان للدّيـن الإسـلامي قائـلًا: "العثمانيّـون لمّـا قدمـوا إلـي المنطقـة لـم يجلبـوا معهـم دينًـا جديـدًا فحسـب، بـل حضـارة وثقافـة جديدتيـن، هـم بـدأوا بإعمـار المـدن، ومـع تطـوّر الصّناعـات والحـرف والتّجـارة أثنـاء الوجـود العثمانـي بـدأ إنشـاء المـدارس والمكتبـات والحمّامـات العامة، لـذا طبقـة كبيـرة مـن المجتمع البوسـني التـي انخرطـت في الاقتصـاد الجديـد والحيـاة العامّـة الجديـدة انخرطـت أيضًا تدريجيّـا في الدّيـن الجديـد[1]".

وإضافـة لتأثيـر المعتقـدات السّـابقة، كان تأثيـر التطـوّر الحضـاري الـذي لمسـه السّـكّان المحلّيّـون وشـعروا بأفضليّتـه على الوضـع القائـم قبـل ذلـك قـد أعطاهـم ميـلًا لتقبّـل الدّيـن الجديـد الـذي يقـف وراء تلـك الحضـارة، تحوّلـت البوسـنة في زمـن العثمانيّيـن لولايـة حافظـت على اسـمها السّـابق، وتمتّعـت بنـوع مـن الحكـم الذّاتـي، وصـارت بعـض مدنهـا مثـل سـراييفو وفيشـيغراد حاضـرة ومركـزًا تجاريّـا مزدهـرًا في منطقـة البلقـان، وهـذا مـا جعـل

> كان تأثير التطوّر الحضاري الذي لمسه السّكّان المحلّيّون وشعروا بأفضليّته على الوضع القائم قبل ذلك قد أعطاهم ميلًا لتقبّل الدّين الجديد الذي يقف وراء تلك الحضارة

1 - المؤرخ البوسني محمد فيليبوفيتش. فيديو https://bit.ly/3u41fUf

حتى بعض سكّان البوسنة من أتباع الكاثوليكية والأرثوذكسية يعتنقون الإسلام ليتمكّنوا من الارتقاء في السّلّم الاجتماعي ويحصلوا على امتيازات من الوضع الجديد[2].

ويدعم هذه الفكرة اعتناق أبناء نبلاء وإقطاعيّ البوسنة الإسلام على الرّغم من أنّ آباءهم قد حاربوا الدّولة العثمانية، مثل ستيفان هرسكوفيتش الابن الثالث لدوق سانت سافا، أحد أقوى النّبلاء في مملكة البوسنة، تحوّل ستيفان إلى الإسلام واتخذ اسم أحمد، وانتقل إلى القسطنطينية، ثمّ تولى منصب الصدر اللأعظم باسم هرسك زادة أحمد باشا .

هذا التأثير الحضاري للدّولة العثمانية ربّما كان من أقوى العوامل التي رسّخت من نفوذ الإسلام داخل البوسنة، وجعل من اللّغات التركية والفارسية والعربية لغات أساسيّة في الثّقافة والتّأليف وطلب العلم، ما زلنا نلمح آثارها في الوثائق والمخطوطات وكذلك اللوحات على المساجد والمباني القديمة.

2- https://bit.ly/3K4cql7

البوسنة ملاذ المسلمين الأوروبيين

وصلت الفتوحات العثمانية أقصى مراتب توسّعها في أوروبا باتجاه الغرب والشّمال في القرنين الخامس عشر والسّادس عشر، فأصبحت أراضي شاسعة من المجر وسلوفينيا وكرواتيا والجبل الأسود وصربيا تحت سلطة الدّولة العثمانية، هذه الأراضي وإن لم تشهد إقبالًا كثيفًا على اعتناق الإسلام لكن عددًا من القرى والنّواحي فيها اعتنق أفرادها الإسلام بشكل كبير.

مع تقدّم جيوش الدّول الأوروبية وثورات السّكّان ترك المسلمون المحلّيّون أراضيهم ولجأوا لأقرب نقطة تسيطر عليها الدّولة العثمانيّة، فكانت البوسنة إحدى نقاط الهجرة التى وفد إليها اللاجؤون ثم استقرّوا فيها، خصوصًا أنّ أغلب القادمين من كرواتيا والجبل الأسود وسلوفينيا ثمّ من صربيا يشتركون مع أهل البوسنة في العرق واللغة، ممّا زاد نسبة المسلمين في البوسنة، التي كانت تقلّ أحيانًا بسبب انتشار الطّاعون في المدن التي كان جلّ سكانها من المسلمين، وكذلك مشاركة مسلمي البوسنة في الحروب العثمانية.

وتعد معركة فيينّا 1683م التي تخلّى بعدها العثمانيون عن التّوسّع غربًا إحدى الأحداث

الفاصلة التي أدّت لنزوح إسلامي كثيف إلى البوسنة، في المقابل حدثت هجرة عكسيّة من قبل غير المسلمين من سكّان البوسنة إلى دول مسيحيّة كما حدث مع خروج 40 ألف كاثوليكي من سراييفو مع جيش يوجين سافوي الذي غزا أراضي البوسنة على رأس جيش عظيم من النّمسا في 1697م.

لا تنفكّ الدّعاية الصّربية والكرواتية عن تكرار مقولة أن الإسلام دين لا ينتمي للمنطقة، بدعوى أن مسلمي البوسنة إما أتراك في الأصل أو قدموا مع الأتراك العثمانيّين، أو أنّ عملية الأسلمة جرت بالقوّة، وأنّ سكّان البوسنة الحاليين إما صرب أو كروات في الأصل، في تناقض مع وقائع التّاريخ والشّواهد الأثرية التي تثبت وجود قوميّة بوسنية ذات ثقافة وتراث خاصّ، ومعتقدات ميّزتها عن المناطق المجاورة سمحت لعدد كبير من أهل البوسنة والهرسك أن يكون لهم رد فعل مختلف على التوسّع العثماني، وأن يصبح هذا الانتماء الإسلامي المتسامح الذي يحتضن الأديان الأخرى طابعًا فريدًا يميّز البوسنة والهرسك، كافحت مرّات عدّة على مدى القرون للمحافظة عليه، وكلّفها الأمر كثيرًا من مجازر الإبادة والتّطهير العرقي [1].

> لا تنفكّ الدّعاية الصّربية والكرواتية عن تكرار مقولة أن الإسلام دين لا ينتمي للمنطقة، بدعوى أن مسلمي البوسنة إما أتراك في الأصل أو قدموا مع الأتراك العثمانيّين، أو أنّ عملية الأسلمة جرت بالقوّة، وأنّ سكّان البوسنة الحاليين إما صرب أو كروات في الأصل

1- https://bit.ly/3DABGgq

تشريح العلاقات المدنية العسكرية: قـــــراءة في كتاب دايفيـــد شوتـــــر

تشريح العلاقات المدنية العسكرية: قـــــراءة في كتاب دايفيـــد شوتـــــر

يـرى شـوتر أن العلاقـات المدنيـة العسـكرية لـو كانـت تتعلـق بخفـض القـوة العسـكرية وحسـب، لـكان الأمـر المنطقـي هـو إلغـاء الجيـش كليًـا، وأن الجيـش ينبغـي ألا تُختـزل وظيفتـه في القتـال والانتصـار في المعـارك وحسـب

التاه محمد حرمة

باحث في العلوم السياسية

تسـعى هـذه المراجعـة إلـى التعريـف بكتـاب «حوكمة وإدارة قطـاع الأمـن» وذلـك بهـدف تسـليط الضـوء على أبـرز الإشـكاليات والنقاشـات التـي يتضمنهـا، فهـو نتـاج تجربـة شـخصية لخبيـر مرمـوق في مسـألة إدارة القطـاع الأمنـي حـول العالـم، حيـث عمـل دايفيـد شُـوتر في الحكومتيـن البريطانيـة والفرنسـية ومنظمـات دوليـة مستشـارًا في القضايـا الأمنيـة لمـدة ثلاثيـن عامًـا، كمـا سـاهم في حـل عـدد مـن المشـكلات الصعبـة والحساسـة للغايـة، وكان منخرطًـا في بعـض التحـولات الأمنيـة والدفاعيـة التـي كانـت تحـدث في أفريقيـا وأوروبـا الشـرقية.

الكتـاب مقسـم إلـى مقدمـة، وثلاثـة عشـر فصـلًا، وخاتمـة، وهـو كتـاب مفيـد بالـغ الأهميـة، مكتـوب بلغـة بسـيطة، بإمـكان القـارئ العـادي غيـر المتخصص الاسـتفادة منـه، لا شـك أنـه إضافـة نوعيـة للمكتبـة العربيـة بشـكل عـام والمهتميـن بالعلاقـات المدنيـة العسـكرية بشـكل خـاص.

مـا يميـز الكتـاب هـو وضـوح الأفـكار التـي يطرحهـا والقـدرة التحليليـة المتميـزة للمواضيـع التـي تناولهـا، لكـن مـا يعيبـه أنـه لـم يركـز بشـكل أكبـر على حـالات الـدول العربيـة والأفريقيـة، خصوصًـا أثنـاء تناولـه لظاهـرة المرتزقـة والميليشـيات.

لماذا نحتاج إلى جيش؟

يتناول الكتاب مواضيع عدة مثل السيطرة والمخابرات، الشفافية والمساءلة، علاقة قطاع الدفاع بالنظام الحكومي والعملية الديمقراطية، وكيفية وضع السياسات الأمنية وإنشاء قطاع أمني فعال وطريقة معالجة هذه المواضيع والمشكلات.

في البداية يعرف الكاتب، قطاع الأمن تعريفًا واسعًا حيث يشمل الدفاع وإنفاذ القانون والقطاع القضائي والجهات الفاعلة التي تؤدي دورًا على مستوى الإدارة والإشراف في عملية تصميم الأمن وتنفيذه، مثل الوزارات والهيئات التشريعية ومنظمات المجتمع المدني.

يقدم شوتر عرضًا عن أهمية الأمن في استقرار الدولة والحياة اليومية ودور الأمن في التنمية الاقتصادية والسياسية، ولذا فإن وجود قطاع أمني جيد الأداء أمرٌ أساسي لنجاح أي بلد، ويناقش الكتاب أن قوات الأمن تعمل على تنفيذ السياسات لا صنعها، عكس المدرسين والأطباء وموظفي السجون فهذه القوى تتيح تطبيق سياسات الحكومة، وعليها أن تقوم بعملها بشكل صحيح إذا أريد للبلد أن ينعم بالاستقرار.

في الفصل الثالث من كتابه يرفض شوتر مقاربة مفكرين مثل فاينز وهنتنجتون في العلاقات المدنية العسكرية التي تتمثل في جعل الجيش عاجزًا وعديم الفائدة قدر الإمكان، بحسب تعبيره، ويرى أن العلاقات المدنية العسكرية لو كانت تتعلق بخفض القوة العسكرية

وحسب، لكان الأمر المنطقي هو إلغاء الجيش كليًا، وأن الجيش ينبغي ألا تُختزل وظيفته في القتال والانتصار في المعارك وحسب، ويقول إن الوظيفة الأساسية للجيش دعم السياسات المحلية والخارجية للدولة بالقوة أو التهديد بالقوة.

كما يمكن استخدام الجيش في مسعى للحد من خيارات الدول الأخرى عن طريق بعث رسالة سياسية تقليديًا، وفي قيام الجيش بدور رمزي ببعث برسالة سياسية حول الاستعداد للدفاع عن الأراضي الوطنية وشن العمليات خارج البلاد التي تريد زيادة الأوطان على المسرح العالمي.

يستشهد الكاتب بحالة كوريا الشمالية التي أصبحت قوات المناورة التقليدية فيها عديمة الجدوى، لديها مع ذلك ترسانة كبيرة من المدفعية بعيدة المدى والقذائف التقليدية قصيرة ومتوسطة المدى، أما حالة إيران مختلفة قليلًا لأن قواتها التقليدية مجهزة بشكل أفضل.

غالبا ما يطرح العسكر مشكلة التعامل مع المجتمع المدني، ولا سيما في الديمقراطيات، إذ يجد المجتمع المدني صعوبة مع الجيش، ومن غير الممكن إدارة الجيش كما تدار الديمقراطيات، كما يجب عدم إدارة المجتمع المدني كإدارة الجيش، يشير شوتر إلى أن الجيش يحتاج إلى أن يكون قادرًا على التدرب من أجل مهامه العنيفة، وألا يضر بالعملية السياسية، لكن الطريقة التي لا يمكن للأعمال العسكرية أن تتوافق مع معايير المجتمع المدني ينبغي ألا تتعارض مع مثل هذه المعايير، ويجب أن تستند إلى تفويض سياسي واضح.

المهنيون والمجندون: حول ردود أفعال الجيوش تجاه الثورة

يرجع شوتر سبب عدم ظهور المجندين عادة في كتب الجيش والسياسة، كونهم لم ينفذوا سوى القليل من الانقلابات العسكرية، ويرى الكاتب أن الاتجاه المتزايد اليوم لاستخدام الجيش في عمليات دعم السلام الدولية يضع فكرة الخدمة الوطنية أكثر فأكثر موضع شك، إذ أنه لا يمكن إرسال المجندين بسهولة إلى العمليات في الخارج لأنهم يفتقرون إلى التدريب، ولا يمكن إجبارهم في العديد من البلدان على الخدمة خارج حدود البلاد، ويقول الكاتب أن التجنيد ينطوي على صفقة: فالشباب سوف يتخلون عن جزء مهم من حياتهم للجيش من أجل الدفاع عن ترابهم الوطني، ولكن ليس من أجل وضعهم في ظروف معقدة وخطرة كما الجنود المحترفين.

لاحظ زولتان باراني مؤلف كتاب «كيف تستجيب الجيوش للثورات؟ ولماذا؟» أن المجندين الإلزاميين يشتركون في الكثير من القواسم مع مواطنيهم من الثوار، على العكس من الجنود المحترفين الذين قد يتم استدعاؤهم لقمع الثورة،

> لاحظ زولتان باراني أن المجندين الإلزاميين يشتركون في الكثير من القواسم مع مواطنيهم من الثوار، على العكس من الجنود المحترفين الذين قد يتم استدعاؤهم لقمع الثورة

ولذلك يمكن القول أن المجندين الإلزاميين هم أقل عرضة لإطلاق النار على الحشود التي قد تضم أصدقاءهم وأقاربهم، على العكس من هؤلاء الذين يتحمسون للتطوع في الخدمة العسكرية، أما الجيوش التي تدعم الثورات في النهاية مثلما حدث في رومانيا، فعادة ما تطلق النار على المحتجين في بداية المظاهرات، في الربيع العربي كان رد القوات المسلحة تجاه الثورة هو العامل الحاسم والأكثر أهمية في تحديد مصير الثورة[1] .

علاوة على ذلك؛ يقارن ديفيد شوتر بين نوعين من التنظيمات العسكرية غير النظامية وهما المرتزقة والميليشيات.

لطالما كان المرتزقة جزءا من الحروب، كما شاع وجود جيوش بأكملها من المرتزقة، وما زالت تستخدم حتى الآن في عدة بلدان، وغالبا ما جُند السكان المحليين للقتال ضد قومهم، وقمعهم.

على سبيل المثال في أفريقيا «يجري توظيفهم من خلال الشركات الخاصة بأسعار أقل، وينحصر دور الشركات الخاصة هنا في الإشراف والتوجيه، فيما ينخرط المرتزقة المحليون في المواجهات وتنفيذ المهام التي غالبًا ما تعتمد على تجنيد الأطفال المختطفين أو من هم دون سن الـ 18 عاما، الخطورة هنا في هذه العلاقة هو تطور أداء المرتزقة المحليين وانتقالهم إلى تنفيذ مهام خارج حدود دولهم وقبائلهم ما يجعل من الصعب تقدير مخاطر الشركات والمرتزقة على حدٍّ سواء، ويصعب حصر نطاق حضورها بل وحتى طبيعة أعمالها، وإلى جانب ذلك فإنها تكتسب خبرات فنية عالية، ما يجعل حكومات عدة عاجزة عن مواجهتها[2]" .

أما الميليشيات، وهي في الغالب منظمة على أسس مناطقية أو اثنية أو دينية، ولديها عادة مستوى متدنّ من المهارات العسكرية، وتتمثل مهمتها في السيطرة على الأراضي والموارد، وإذا لزم الأمر ترويع أعضاء الجماعات المعارضة لجعلها تغادر المنطقة، ويوضح الكاتب أن الأنواع المختلفة من التنظيمات العسكرية الموصوفة هنا، تظهر نقاط عديدة مثيرة للاهتمام عند مقارنتها، فجنود الدول الأفريقية الضعيفة الذين لا يتقاضون أجورًا ويتمتعون بمستويات منخفضة من التدريب يتحركون بطرق لا يمكن تمييزها عن الميليشيات التي يقاتلونها، على سبيل المثال، في العراق تحالفت الميليشيات مع القوات الحكومية لأسباب تكتيكية، أما في السودان فقد أدت الاختلافات والتنافسات الإثنية والقبلية إلى إعادة تنظيم مفاجئة، عندما تحالف مقاتلو النوير بقيادة «رياك مشار» مع الحكومة في الخرطوم لمحاربة جيش التحرير الشعبي السوداني.

1 - زولتان باراني، كيف تستجيب الجيوش للثورات؟ ولماذا؟ ترجمة: عبد الرحمن عياش، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2017، ص 44 وما بعدها.
2 - شادي إبراهيم، خريطة السلاح في إفريقيا: بين سياسات الاستعمار الجديد وتنافس القوى الكبرى، مركز الجزيرة للدراسات 12 سبتمبر / أيلول 2021.

الجيش وسيطرة المدنيين

يعالج الفصل الرابع من الكتاب العلاقات المدنية العسكرية في الأنظمة السياسية، باعتباره موضوع يشكل المسألة الأساسية لإصلاح القطاع الأمني، وتتمثل الأطروحة الرئيسية في أن التقليل من نفوذ الجيش لم يكن المسألة الوحيدة التي تثير العلاقات المدنية العسكرية، فالجيش كان له بالفعل دور مفيد يلعبه، ولا يمكن أن يقتصر هذا الدور على العمليات العسكرية الفعلية، كما يجب إدخال الجيش، بل بيروقراطية الدفاع بأكملها، في العملية الحكومية العامة.

يقترح الكاتب قائمة نموذجية يمكننا من خلالها معرفة إذا ما كان الجيش يخضع بالفعل لسيطرة المدنيين وأبرزها القيود الدستورية وترسيم حدود المسؤولية، وهذه القائمة تتعلق أساسًا بما أسماه «السيطرة» المدنية، أي الصحة العامة للعلاقات بين الجيش والدولة، وهذه العوامل هي علامات على أن الجيش متصالح مع موقعه ولا يرغب في تحديه، وبالطبع، فإن جميع هذه العوامل، لن يكون لها أي تأثير إلا إذا كان الجيش مستعدًا للتعاون.

كما هو معروف هناك تركيز في الأدبيات على أساليب السيطرة الرسمية والمؤسساتية، لكن بحسب شوتر فإن الأساليب غير الرسمية هي أكثر فاعلية بكثير، وهي تختلف اختلافًا كبيرًا ما بين البلدان، ولكنها

قوية ومهمة بشكل خاص في المجتمعات القائمة على التوافق مثل العديد من المجتمعات في أفريقيا وآسيا. وتشمل هذه الأساليب غير الرسمية اختراق النخب العسكرية والمدنية، وإشراك المجتمع المدني في صنع السياسات، والاتصالات المتكررة بين الجيش وجماعات المجتمع المدني، وعلاقة عمل أوثق بين العسكريين والمدنيين، إن أساليب كهذه قد لا تكون واضحة دائمًا، ولكنها تشكل قلب السيطرة المدنية.

خلص شوتر بعد هذا العرض، إلى أن مفهوم سيطرة المدنيين، رغم شعبيته، لا يضيف سوى القليل من الوضوح ويربك المسألة فعليًا بطرق مختلفة، وأنه يصح للبلدان التي كانت فيها العلاقات المدنية العسكرية سيئة في الماضي وحيث يطلب فعلًا من الجيش أن يعتاد وضعية أقل سلطة أو تأثيرًا مما كان يتمتع به، حتى ولو كان هذا الموقع في النهاية هو أكثر إرضاءً من الناحية المهنية، إذ ليس هناك ما هو أقل حكمة في مثل هذه الحالة من أن نقول لجنرال ما أنه سيكون من الآن فصاعدًا خاضعا لسيطرة المدنيين.

طرق عمل وزارة الدفاع والمخابرات

في معرض حديثه عن أساليب عمل وزارة الدفاع، يرى شوتر أن نجاح أو فشل وزارة الدفاع يعتمد في نهاية المطاف على الطريقة التي يقرر عبرها أركانها العمل معها، كما أن التنظيم الافتراضي الذي هو في الأساس شبكة من العلاقات الاجتماعية والمهنية، كلما كان أفضل وأقرب، كلما كان أداء التنظيم أفضل، ولا شك أن السمة الأهم لمنظومة ناجحة ومعقدة مثل وزارة الدفاع هي الاحترام المتبادل. في المقابل، تعتبر وزارات الدفاع في الدول العربية «صندوق أسود» حيث تعمل أغلبها بشكل سري.

أما في تعريف المخابرات، يقول الكاتب: أن المخابرات هي عملية اكتساب واستخدام معلومات من كيان ما (ليس بالضرورة دولة) لا يريدك أن تمتلك تلك المعلومات ولا يدرك أنك قد حصلت عليها، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل المخابرات لها دور في صنع القرار؟ يجيب شوتر على ذلك بقوله: إذا كان على المخابرات أن تكون مفيدة فلا يكفي وضعها في السياق قطعة تلو الأخرى فقط، بل ينبغي وضعها في السياق بأكمله، وهذا ما يمكن أن نسميه تقديرًا استخباراتيًا، ويساعد الحكومة في عملية صنع القرار.

> **إذا كان على المخابرات أن تكون مفيدة فلا يكفي وضعها في السياق قطعة تلو الأخرى فقط، بل ينبغي وضعها في السياق بأكمله، وهذا ما يمكن أن نسميه تقديرًا استخباراتيًا، ويساعد الحكومة في عملية صنع القرار.**

ميزانية الدفاع والفساد: المســـــاءلة عن مــاذا؟

يلعب المال دور أساسي في ميزانية الدفاع وعادة ما يستحوذ على عدد لا بأس به من الناتج المحلي يختلف من بلد إلى آخر، لكن في المجتمعات الفاسدة تتأثر مشتريات قطاع الدفاع بالفساد. يلاحظ الكاتب ذلك بوضوح ويرى أنه من الضروري الاستجابة السريعة لهذه المشكلة والمطالبة بمزيد من الشفافية والرقابة البرلمانية، فضلا عن خلق ثقافة تستهجن خيانة الأمانة وتكون فيها الضغوط المؤسساتية ضد الفساد قوية بشكل حاسم.

في الأخير يقدم شوتر بعض الاقتراحات حول دور البرلمان، ويرى أن المساءلة أمام البرلمان هي دائمًا أمر جيد، لكن سياسة الرقابة ليست سهلة التنفيذ ونادرًا ما تكون فعالة، وبعبارة أخرى، فإن الرقابة ليست غاية في حد ذاتها، بل إنها إسهام في بلوغ الغاية.

i'm thinking
of ending things
written for the screen &
directed by Charlie Kaufman

فيلم I'm Thinking of Ending Thing ماتريويشكا كوفمان السردية

أحمد الخطيب

كاتب مصري مهتم بالفن والسينما

في عام 2020، لم يحدث إطلاقًا في تاريخ صناعة السينما، أن كان عامًا بهذا الجفاء والثِقل والركود الفني والتُجاري، تسببت الجائحة بانغلاق شبه كُلّي سواء محليًا أو عالميًا ما أقحم الصناعة في مأزق هائل، سلب الكثير من العُمال أشغالهم وألزمهم منازلهم، بيد أن الكارثة لم توقف السينما بشكل كامل، رُبما أعاقتها قليلاً ولكن لم تقضِ عليها، خصوصًا مع ظهور الأمل بالرجوع مرة أخرى تزامنًا مع فيلم المُخرِج كريستفور نولان الأخير Tenet، الذي تميز بجرأته الإنتاجية الضخمة، بالإضافة لمقامرته على اسم نولان كوسيلة لجذب جمهور المسافة الآمنة والقفازات وواقي الوجه إلى مقاعد السينما مجددًا، وأظن أنهم نجحوا حتى لو بشكل جُزئي في جذب الجماهير مرة أخرى نحو القاعات، ليُصبح أول الأفلام في السينما بعد الركود الكارثي والإغلاق القسري.

وبعد صحوة نولان، طل علينا المُخرج والكاتب

المميـز تشـارلي كوفمـان بفيلـم جديـد، يحـاول فيـه إرجـاع الأمـور لمجاريها مـرة أخـرى، ولكـن هـذه المـرة على منصـة Netflix، والحـق أن المنصـات مثّلـت مـلاذًا لمُحبـي الفـن بعـد غلـق السـينمات، لتتحـول إلـى نافـذة للعـرض والإنتـاج وتُنقـذ الموسـم مـن الناحيـة الإنتاجيـة وعـدد الأفـلام. حصـل فيلـم I'm Thinking of Ending Things المُقتبـس عـن روايـة بنفـس الاسـم للكاتـب إيـان ريـد على إشـادة كبيـرة مـن قِبـل النُقـاد والجمهـور المُتابـع للأفـلام. لذلـك ومـن هُنـا؛ لـن نناقـش فنيـات تقنيـة أو إخراجيـة أو حتـى إنتاجيـة، **نحـن فقـط سـنحاول مناقشـة طريقـة كوفمـان الحكائيـة في روايـة القصـة، بمـا يُناسـب نمـط الحكـي الخـاص بكوفمـان المتأثـر بالنمـط الأدبـي والجـو العـام للروايـة القاتمـة.**

البدايـــــــة: هروب البطل من واقعـــه

يحمل الفيلم خصوصية تشارلي كوفمان في قص الحكاية، لينقل مُعاناة الشخوص الداخلية التي تتبدى في مُعظم أفلامه، ويظهر هذا النوع من المشاعر بوضوح من خلال بطل القصة جاِك المكوّم على نفسه، والمُكدّس بالمشاعر ولكن بشكل عكسي، فهو لا يُصدّرها للمُجتمع ليُساعد في بناء سياق اجتماعي وشخصية لنفسه، إنما على النقيض، يُغذي ذاته بالمشاعر؛ وبُناء عليه يضغط على اللاوعي بالذكريات والصوّر الذي يعطيها له المُجتمع بشكل ضخم وهائل ولكن بطريقة ليست جيدة أو مألوفة.

يُمكننا القول أن البطل رقيق القلب ولم يحتمل العالم فيأخذ المعلومات ولكنه لا يرُدها بذراع أخرى عبر أفعال اجتماعية أو سياقات تفاعلية كرد فعل مجتمعي صحي، بل يأخذها ويبني بها بيوتًا وسيارات ومباني خرسانية وحتى نساء جميلات بفساتين شتوية وقصات شعر لطيفة وأسماء مختلفة في كُل مرة، كعوالم موازية لهذا الواقع، يحاول النجاة بينها، وأقصد هنا أنه يحاول النجاة بين ذكرياته، كفعل مُضاد لتلك الذكريات التي تركت أثرًا سيئًا عليه، بل ويصنع لنفسه تحديًا يصارع فيه العجوز أشخاصًا أصحاء، فمن ستؤول له الكفّة؟

هذا هو لُب المسألة، كيف سينتهي الصراع بين الثنائي المتوالي على تمرير الكُرات بسُرعة والتخلي عن مسئولية

قيادة القصة، لأنه لا توجد شخصية رئيسية مفهومة للمتلقي تساعده على فهم الأحداث بشكل طبيعي؛ فهي تبدو غامضة، دون أي خيوط توضح خلفيات تلك الشخوص وما وراءها، لذلك فالشخصيات تبدو للوهلة الأولى شيطانية، دون جذور، تركت نفسها للصوت الداخلي كي يجوبها ويتمشى بها موضحًا ما يفرضه السياق.

كُل ما تتميز به الشخصيات هي رغبات، مُجرد أصوات تقود مَركَب الحدث وتدفعه للأمام، لذلك فالفيلم يُعتبر فيلم أصوات داخلية؛ يشُدها إله حسب رغبته الكامنة، شخصٌ أعلى؛ بيد أنه يفقد السيطرة في بعض اللحظات فتصدر عنه التفاتة مفاجأة يقتنصها المُشاهد حتى يفهم سياق الحدث.

تشارلي كوفمان: ماتريوشكا عجوزة

منذ بداية حياته الكتابية، وهو يتعمد أن يبني عوالم مُركبة، فخطوطه السردية ثخينة وبطيئة ولكنّها ناجحة في إيصال الفكرة لخط النهاية، فيحشد كوفمان بكثافة قصص متعددة الطبقات لا يستطيع المرء أن يتخذ فيها رأيًا محددًا، أو يقر بصواب المعقول منها، فعوالمه تدور دائمًا في اللامعقول بعيدًا عن الرومانسيات الهوليوديّة التي تُهدد حقائق العلاقات الاجتماعية وتُزيف الوقائع بمُغالاة وهشاشة، ولا تكتفي بحقيقتها المُتخيلة على الشاشة؛ بل يحدث نوعًا من الإزاحة فيأخذ الإيهام الرومانسي مكان الواقع المُعاش، لهذا نحتاج هذا النوع من الأفلام، لأنه يدور بمعزل عن الميلودراما المُبتذلة، ويخلق عالمه بعيدًا عن الافتعال، حتى لو كان عالمه غير واقعيًا في الأساس، ولكنه يتماس مع الواقع بشكلٍ أو بآخر.

لذلك؛ فقصص كوفمان حتى إن لم واقعية بشكلٍ كاف بيد أنها على الناحية الأخرى تحمل في طياتها الكثير من الطبقات والإسقاطات التي لا تجد مآل نفسها إلا الواقع، مثل الدُمية الروسية (ماتريوشكا)؛ تقع عينك دائمًا على الطبقة الأولى، الغطاء اللامع، والذي من الممكن أن يُقدم الكثير من التفسيرات؛ لأنه من المفترض أن يعمل ك»فَرشَة» للتمهيد لما بعده، ولكن في فيلم كوفمان تكون الطبقة الأعلى من الدُمية

> قصص كوفمان تحمل في طياتها الكثير من الطبقات والإسقاطات التي لا تجد مآل نفسها إلا الواقع، مثل الدُمية الروسية (ماتريوشكا)

بمثابة السماء التي تُغطي كُل شيء، طبقة شفافة لن تستطيع أن تراها، لأنه أولج المُتلقي بشكل مُباشر في خضم الطبقة الثانية دون تمهيد، وهذا الأسلوب الغريب للحكي هو ما أضاف لمسة من الغموض على القصة، فأصبحت الطبقة الثانية هي حفل الاستقبال للجماهير من خلال المشهد الافتتاحي وما بعده، لتنقسم هذه الطبقة لجزئين؛ جُزء في السيارة وجُزء في منزل الأبوين.

الجزء الأول الذي يبدأ برحلة إلى منزل الأبوين، داخل السيارة فيما تضرب عجلات السيارة الأرض، وينغلق الزجاج الشفاف على أصوات داخلية تُمارس عملها المُفضل وهو الحديث. تبدأ الشخصيات بالحديث، يحاول (جاِك) أن يجذب أطراف الحديث مع الفتاة جانبه، فيتطرق الحديث لأشياء أعمق وأعمق من مجرد حديث عابر بين حبيبين، في الشعر والموت والزمن، تحاول الشخصيات أن تُمنطق حديثها قدر المُستطاع، لكن باب الحديث دائمًا «موارب» لاستقبال موضوعات متنوعة يشعر المُشاهد أنها مُجرد تخيُلات وجودية عن الحياة والخلق والزمن، وتتعرقل الشخصيات بأشياء مألوفة، أو يجري الحديث عنها بشكل مُفاجئ تُفسح المجال بشكل أكبر للحوار حتى يأخذ أكثر من سبع عشرة دقيقة، حتى وصول الشخصيات إلى منزل الأبوين.

وهُنا يبدأ الجُزء الثاني من الطبقة الثانية، ونلاحظ هُنا أن المكان يتسع والألوان تأخذ منحى ظلاميّا بعض الشيء، ونُلاحظ ذلك في توزيع الإضاءة وقطعات المونتاج، ورغم ذلك يشعر المُشاهد بأن هُناك حُرية حركة خصوصًا بعد تناول الطعام، ولكن هُنا يحدُث خلل في الطبقة الأولى فيستدعي صورًا وشخوصًا لا يجدر بهم الوجود، فيبني

وعيًا داخل اللاوعي الخاص به؛ بوجود معلومات يراها ويجمعها ويفحصها ليكوّن قصص وذكريات خاصة به.

ومن ثم، تبدأ الطبقة الثالثة في التكوّن من تلك الصور، محاولة بناء وعي داخلي يتصرف بمعزل عن الطبقة الأولى الشاملة، وهُنا يبدأ الفيلم في التحرك برتم أسرع وفي مجال أوسع، فيجري الحديث في أروقة المدرسة، ويظهر العجوز الذي يُمثّل الطبقة الأولى، ويتصرف كأنه جزء من الحكاية، ويفقد هذا العجوز قداسته، ويتخلى عن تحريك الخيوط عنوة وينزل من مرتبة الإله المُعذب، إلى رفيق حكاية تجيش بالعاطفة، فيُعانق لا وعيه، وتتحرك الشخوص بحرية أكثر، فتصنع لنفسها رؤية مُختلفة، تتصورها على هيئة رقصة رقيقة في رواق مدرسي لأشخاص يشبهونهم، كتخيل لمُستقبل كاسف، واستذكار لماضٍ لم يحضروه بعيونهم إنما شعروا بآلامه، تلك الرقصة التي لم تُحدد أي شيء، بيد أنها طاقة كامنة، عنفوان يمغنط الشاشة الرتيبة ويعطيها بعض الحيوية، إنها رقصة اللاوعي، رمزاً لتحرر الخيال من قيود ماضٍ لم يُجد شيء.

> يفقد هذا العجوز قداسته، ويتخلى عن تحريك الخيوط عنوة وينزل من مرتبة الإله المعذب، إلى رفيق حكاية تجيش بالعاطفة، فيُعانق لا وعيه، وتتحرك الشخوص بحرية أكثر

انعطافة سوداوية: هل أنا خنزير؟

وفي آخر ربع ساعة من الفيلم، تظهر الطبقة الأولى من الدمية/الفيلم، والتي لم تكن لامعة على الإطلاق، بل سوداء كامدة، يشوبها البؤس والوحدة، تظهر حقيقة الدُمية، مُجرد أستاذ فيزياء يحاول صُنع عالم لم يستطع اختراقه. ومُجرد تكوين العالم الذي كان فيه بمثابة الإله، ويحاول فيه تحريض الأحداث للسير بمنهجية معينة حسب رغبته، يتخلى عن حياته الحقيقية، وينكف عن العيش بها، هاجرًا إياها إلى الأبد، ويستدعي المشهد الذي يتجرد فيه العجوز من ثيابه كم كبير من البؤس، ويلقى نفسه بجانب الخنزير الذي تغذى عليه الدود في الأرض، ليعرض للمُشاهد سؤال، هل أنا خنزير؟ فقد هشمتني الوحدة، ولم يزل أثرها واضحًا على جسدي.

«سيكون كُل شيء على ما يُرام؛ عندما تتوقف عن الحسرة كونك خنزير، أو خنزير يؤكل من قِبل الدود، وهذا شيء أكثر فظاعة، هُناك أحدٌ ما عليه أن يكون خنزير يؤكل من قِبل الدود؟ صحيح؟ ومن المُمكن أن يكون هذا الشخص أنت»

هذه جُملة قالها الخنزير النصف مرأي في الفيلم، وهُنا ينقلنا لطبقة درامية أعمق في الدُمية، أقصد نواة الدُمية، والتي تستجلب من الماضي أبشع اللحظات لكي تحوّلها بفعلٍ آلي إلى شيء أكثر رقة وأقل شراسة وتعذر، بيد أن تلك الطبقة تُمثل نوعًا من المواجهة والمُكاشفة، ليست اجتناب للحقيقة أو الالتفاف حولها، بل بوحًا وتعرية. حتى نصل للعتبة الأخيرة من الفيلم، وهي أشبه بمرثية على شباب ضائع، وخوف مارق، وخجل مُقيد للنفس؛ نداء خيالي، وأنشودة ملائكية حول الوقت الذي لم يفعل فيه المرء شيئًا يجعله حقيقيًا، وليس أحمقًا يدور في حلقات داخل رأسه، وهي على الجانب الأخر دعوة للثورة على النفس، دعوة للخروج من القيد، بكُل مناحي الإحساس، والاندفاع للعيش بسلام كشخص طبيعي، لا يُكلفه الأمر سوى إيجاد امرأة يُحبها وتحبه، أو كما يقول: أظفر بامرأة؛ أنالها لنفسي.

subulmagazine.com
subul.magazine@gmail.com
facebook: subul.magazine

سُبل